7.9.07.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS1445

Section .S6B7

LES PSAUMES DES MAALOTH

LES

PSAUMES DES MAALOTH

ESSAI D'EXPLICATION

PAR

FÉLIX BOVET

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
(SOCIÉTÉ ANONYME)
33, Rue de Seine.

NEUCHATEL
ATTINGER FRÈRES, ÉDITEURS
1889

Il y a longtemps que j'ai commencé à m'occuper des psaumes des Maaloth et, plus je les ai étudiés, plus j'en ai admiré la beauté. Comme toutes les merveilles de petite dimension, comme les médailles et les camées, ces petits chefs-d'œuvre de la poésie hébraïque doivent être examinés de très près, si l'on veut en apprécier la perfection. J'aimerais, en associant mes lecteurs à cette analyse minutieuse, leur faire partager la vive jouissance que ces quinze psaumes m'ont fait souvent éprouver.

En les examinant avec soin, on verra qu'ils se rattachent les uns aux autres de telle sorte que ce recueil n'est pas un simple recueil, mais une vraie composition, où chaque morceau est à la place qui lui convient. Je crois que l'on arrive aussi à reconnaître, du moins comme très probable, l'usage

auquel chacun de ces psaumes était destiné, et cet usage, tel que je l'ai compris, m'a paru confirmer l'hypothèse d'Agellius, d'après laquelle leur titre se rapporterait aux pèlerinages des Israélites à Jérusalem pour leurs fêtes religieuses.

Désirant que cet écrit soit accessible à un plus grand nombre de personnes, je n'ai pas fait beaucoup de remarques purement linguistiques ou supposant chez le lecteur la connaissance de l'hébreu; et celles que j'ai faites, je les ai, autant que cela a été possible, distinguées du reste en les imprimant dans un autre caractère. Si je ne m'en suis pas abstenu entièrement, c'est dans la pensée qu'elles pouvaient être de quelque intérêt pour certains lecteurs et, surtout, parce qu'elles étaient souvent nécessaires pour justifier ou appuyer mes interprétations.

Grandchamp, 28 novembre 1888.

INTRODUCTION

I. LES PSAUMES

Le recueil intitulé en hébreu THEHILLIM *(Louanges)* et que nous appelons, d'après les LXX et le Nouveau Testament, *Psautier, Psaumes* ou *Livre des Psaumes* (Luc XX, 42. XXIV, 44), ne paraît point avoir été fait par les Hébreux dans le dessein de conserver les plus beaux morceaux lyriques de leur Poésie religieuse. C'est plutôt, comme les livres de cantiques en usage dans nos églises, un recueil liturgique, ne contenant que les chants employés dans le culte public, les uns composés originairement pour cet usage, les autres y ayant été appropriés.

Ce livre, qui est le principal parmi ceux des Hagiographes et qui dans la Bible hébraïque y occupe la première place, est dans la série de ceux-

ci ce qu'est Ésaïe dans celle des Prophètes proprement dits. L'un et l'autre de ces livres sont composés de cinq parties, ce sont des pentateuques à l'instar du livre de la Loi auquel tous deux se rattachent par leurs premiers versets, comme le fait aussi le livre de Josué par lequel commence la série de ce que les Juifs appellent « les premiers Prophètes » (V. Ps. I, 2. Es. I, 2 cf. Deutér. XXXII, 1. Jos. I). La Thora (livre de la Loi), Ésaïe et le Psautier sont les écrits le plus souvent cités par Jésus-Christ et en général dans le Nouveau Testament[1].

Dans le Psautier cette division en cinq livres (Ps. I-XLI. XLII-LXXII. LXXIII-LXXXIX. XC-CVI. CVII-CL) est clairement indiquée par les doxologies placées entre chacun d'eux et remonte probablement à l'origine même du recueil. Dans chacun de ces cinq livres les psaumes dont il se compose ne se suivent point au hasard. Le rédacteur les a groupés quelquefois d'après les auteurs auxquels on les attribuait, d'autres fois d'après leur sujet ou, — comme c'est le cas pour ceux que nous étudierons, — d'après leur usage liturgi-

[1] De 223 passages de l'Ancien Testament cités textuellement dans le Nouveau (V. la table placée à la fin de la Polyglotte de Stier), 78 sont tirés de la Thora, 49 d'Esaïe et 55 des Psaumes; les autres livres n'en ont fourni ensemble que 41.

que. Plus souvent encore ils sont disposés d'après un autre ordre fort peu apparent, bien que tout extérieur, et que Delitzsch a été, croyons-nous, le premier à signaler : le rédacteur du Psautier s'est appliqué habituellement à former des séries dans lesquelles chaque psaume contînt quelque expression saillante que l'on eût déjà vue dans le précédent et quelque autre que l'on retrouvât dans le suivant, de telle sorte qu'ils fussent reliés entre eux comme les anneaux d'une chaîne. Ce procédé peut se comparer à celui des anciens imprimeurs qui plaçaient au bas de chaque page ce que l'on appelle une *réclame*, c'est-à-dire une ou deux des syllabes par lesquelles devait commencer le premier mot de la page suivante. Il rappelle aussi la *rime tierce,* qui relie entre eux les tercets de la Divine Comédie, par exemple, ou ceux du Ps. CXIX tel qu'il est dans notre traduction en vers, et dans lesquels la rime du second vers trouve les rimes correspondantes dans le premier et le troisième vers du tercet suivant.

La division du Psautier en cinq livres nous paraît également être intentionnelle. Sans doute nous ne contestons point que l'on puisse remarquer encore dans le Psautier, tel que nous l'avons, la trace d'un certain nombre de recueils — probablement trois ou quatre — qui auraient été formés succes-

sivement et qui auraient précédé le recueil définitif : nous voyons en effet que le livre premier contient en général les psaumes les plus anciens (ceux de David), le second et le troisième ceux de l'époque moyenne, le quatrième et le cinquième les psaumes les moins anciens; en outre, une petite note conservée après le Ps. LXXII indique vraisemblablement qu'il fut un temps où le Psautier se terminait là. Il n'en est pas moins évident pour nous qu'un plan général a présidé à l'arrangement et à la distribution du Psautier tel que nous l'avons, de sorte que, si des recueils partiels ont réellement existé, ils ont été remaniés par un dernier rédacteur qui a donné à l'ensemble sa forme définitive.

On appelle souvent les Psaumes *Psaumes de David* (par exemple au titre de notre ancienne traduction en vers), et déjà dans le temps des Apôtres on désignait volontiers par le nom de David l'auteur d'un psaume quelconque (Actes IV, 25). Ce n'est pourtant qu'un *a potiori* (quoiqu'on ait prétendu le contraire), car dans le Psautier même un assez grand nombre de psaumes sont attribués à d'autres poëtes, David y est désigné comme auteur d'environ la moitié (soixante-treize). On voit cependant que le rédacteur du recueil a tenu à ce qu'il y eût dans chacun des cinq livres dont il se compose quelque psaume, — un tout au moins, —

de celui qu'on considérait, non sans raison, comme le psalmiste par excellence.

Le livre I (I-XLI) contient à lui seul la moitié des psaumes de David (trente-sept) et ne contient presque que de ceux-là; ceux qui ne lui sont pas attribués sont anonymes et ne sont qu'au nombre de quatre (I. II. X. XXXIII[1]).

Dans le livre II (XLII-LXXII) les psaumes attribués à David sont encore en majorité, mais moins que dans le livre premier; il n'y en a que dix-huit sur trente-un. Ce livre s'ouvre par un psaume des Fils de Coré et contient la plupart des psaumes attribués à ceux-ci (sept). Il contient en outre un psaume d'Asaph, un de Salomon et quatre anonymes.

Dans le livre III (LXXIII-LXXXIX), qui ne contient que dix-sept psaumes, Asaph commence et domine : il y a de lui onze psaumes de suite; puis trois de Coré, un de David, un de Héman[2], — et un d'Ethan; — aucun anonyme.

---

[1] Ces exceptions même ne sont peut-être qu'apparentes : car les Ps. I et II paraissent avoir été placés là pour servir d'introduction à tout le Psautier et, à ce titre, ne font pas proprement partie du livre premier, — le Ps. X est avec raison réuni par les LXX au Ps. IX, — et quant au Ps. XXXIII, les LXX l'attribuent à David, et plusieurs manuscrits du texte hébreu le réunissent au psaume précédent.

[2] Ce psaume (le LXXXVIII) a, il est vrai, deux titres.

Dans le livre IV (XC-CVI), nous trouvons aussi dix-sept psaumes. Les anonymes dominent : il y en a quatorze, plus deux psaumes de David et, comme prologue, un psaume attribué à Moïse. L'épilogue est formé par trois psaumes d'Alléluia (anonymes), les premiers qui apparaissent dans le Psautier.

Dans le livre V (CVII-CL), qui a quarante-quatre psaumes, il y en a vingt-huit anonymes, plus quinze de David et un de Salomon. Un des traits qui caractérisent ce dernier livre, c'est qu'il contient divers recueils ou séries distinctes de psaumes. Ainsi le Hallel d'Égypte (CXIII-CXVIII[1]), le petit Hallel (CXLVI-CL), le recueil des psaumes des Maaloth (CXX-CXXXIV). La longue suite de distiques, rangés par ordre alphabétique, et qui constitue le Ps. CXIX n'a, il est vrai, jamais fait qu'un seul psaume et ne peut point être appelée un recueil, mais elle s'en rapproche par son étendue et en présente l'aspect par sa division en vingt-deux

D'après le premier, il serait des Fils de Coré, d'après le second, de Héman. Le second nous paraît être le plus ancien, car le premier se trouve placé avant le mot לַמְנַצֵּחַ *[au maître-chantre]*, lequel a dû primitivement être en tête du titre, comme il l'est invariablement dans tous les titres de psaumes où il se rencontre.

[1] Ou le « Hallel » tout court, et non le « grand Hallel », comme on l'a dit quelquefois. Ce qu'on appelait « grand Hallel » était le Ps. CXXXVI. Voir Delitzsch, *ad* Ps. CXIII et CXXXVI.

parties. Nous reviendrons à ce livre V pour en étudier de plus près la composition.

On pourrait en gros nommer le livre I, livre de David, — le II, livre des Fils de Coré, — le III, livre d'Asaph, — le IV, livre des anonymes — et le V, livre des recueils, ou peut-être livre des solennités.

Si nous additionnons les diverses rubriques, nous trouvons soixante-treize psaumes de David et deux de Salomon (ensemble soixante-quinze), — cinquante psaumes anonymes et vingt-cinq d'auteurs divers (savoir douze d'Asaph, dix des Fils de Coré, un de Moïse, un de Héman et un d'Ethan), — de sorte que les psaumes de David et de Salomon, — les anonymes, — et les autres — sont entre eux dans le rapport exact de 3. 2. 1[1].

Une autre particularité qu'il faut remarquer

[1] Nous ne prétendons pas que cette symétrie arithmétique ait été voulue par le rédacteur du Psautier, comme c'est le cas pour telle autre dont nous aurons l'occasion de parler : elle peut fort bien n'être qu'accidentelle ; si nous la signalons, c'est qu'elle n'a jamais été remarquée et qu'elle a pourtant un intérêt mnémotechnique. Nous pourrions citer ici l'aphorisme talmudique : אם אין ראיה לדבר זכור לדבר « Si cela ne se rapporte pas à la chose, cela rappelle la chose. » — Si l'on veut pousser plus loin cette étude de symétrie, on constatera que, des soixante-treize psaumes de David, la moitié (trente-sept) se trouve dans le livre I, un quart dans le II et un autre quart dans les trois autres.

dans le Psautier et qui donne à ce recueil une analogie de plus avec le Pentateuque proprement dit, c'est qu'on y distingue des psaumes jéhoviques et des psaumes élohiques[1].

Le livre I, le IV et le V sont jéhoviques; — le II est tout entier élohique; dans le III, la première partie, qui ne contient que des psaumes d'Asaph, l'est également, tandis que la seconde, qui commence au Ps. LXXXIV, est jéhovique[2]. Le Psautier contient donc une seule série élohique de quarante-trois psaumes, précédée et suivie de deux séries jéhoviques, l'une de quarante-un psaumes, l'autre de soixante-six[3]. Tous les psaumes

[1] C'est-à-dire dans lesquels prédomine le nom de JÉHOVA (l'Éternel) ou le nom d'ELOHIM (Dieu).

[2] Suivant Delitzsch, le Ps. LXXXIV serait encore élohique, et l'on peut être en effet en doute là-dessus, car il contient le même nombre de fois (sept fois) le nom d'Élohim et celui de Jéhova. Il me paraît évident qu'il a été destiné à servir de transition entre les deux séries, mais je crois qu'il faut le rattacher à la série des psaumes jéhoviques plutôt qu'à la précédénte, car ainsi les deux groupes de psaumes des Fils de Coré se distingueront nettement l'un de l'autre, et l'on comprendra le motif qui a engagé à les séparer en deux groupes, le premier placé en tête du livre II étant tout élohique, le second commençant dans le livre III la seconde série de psaumes jéhoviques.

[3] Plus exactement soixante-cinq, car il y a une exception. — une seule : — dans cette longue série des psaumes jéhoviques (LXXXIV-CL) se trouve un psaume purement élohique (le CVIII) qui n'est formé que de la juxtaposition des

d'Asaph sont élohiques ainsi que le plus grand nombre de ceux de Coré.

II. LE CINQUIÈME LIVRE

Reprenons maintenant le livre V pour l'analyser et pour chercher à en découvrir l'architecture. Nous y remarquons d'abord, comme épilogue, ce que les Juifs appellent le *petit Hallel*, c'est-à-dire cinq psaumes commençant chacun par Alléluia et qui me paraissent destinés à servir de doxologie aux cinq livres du Psautier. — A l'entrée du livre, comme prologue, se trouve un admirable psaume de louange (le CVII), où sont énumérés les divers sujets de

secondes parties de deux psaumes (le LVII et le LX) appartenant au livre II et, par conséquent, à la série élohique. Je suppose que l'on aura voulu composer un cantique de fête, un *Te Deum*, en empruntant à chacun de ces deux psaumes la partie triomphante et en laissant de côté les plaintes qui occupent une grande place dans l'un et l'autre. Ce psaume ainsi arrangé allait fort bien dans le livre V qui, comme nous le verrons, est spécialement le livre des louanges; je suppose cependant qu'il n'y a été inséré que tard, après que le Psautier était déjà tout formé; car autrement le rédacteur du recueil en aurait fait un psaume jéhovique pour l'introduire dans le livre V, comme il avait fait du Ps. XIV pour l'introduire dans le livre II, où il figure comme Ps. LIII.

louer Dieu; on n'aurait pas pu donner une ouverture plus convenable à ce livre V qui, étant le recueil destiné aux fêtes et solennités, est tout spécialement le *livre des louanges.* — Au centre, à égale distance du prologue et de l'épilogue, nous trouvons comme *mésologue* les deux morceaux essentiels du livre V : l'un, le Ps. CXIX, qui est un cantique de louange à l'honneur de la Loi de l'Éternel, dépasse de beaucoup en étendue les autres psaumes et ne le cède pas même au poëme lyrique le plus considérable qui nous ait été conservé des anciens Hébreux (le Cantique des Cantiques); — l'autre est un assemblage de quinze psaumes, — les cantiques des Maaloth (CXX-CXXXIV), dont chacun, il est vrai, est un tout complet, mais qui ont été réunis et disposés avec art, de manière à composer, non seulement pour le sens, mais même pour la forme, un nouveau tout et comme un seul poëme.

Entre le prologue et ces deux morceaux capitaux placés au centre, il y a onze psaumes (trois de David et huit anonymes), — et entre ces deux morceaux et le petit Hallel, épilogue de tout le Psautier, il y a aussi onze psaumes (trois anonymes et huit de David), symétrie qui me paraît mériter d'être relevée, bien que la rigoureuse exactitude qu'elle présente ne soit peut-être que fortuite

ou du moins ne remonte pas à l'époque de la rédaction du Psautier[1].

Le Ps. CXLV, le dernier de ce livre (avant l'épilogue qui, comme nous l'avons vu, appartient à tout le recueil) est intitulé « Louange » *(Thehilla)*. C'est le seul psaumes qui porte ce titre, — devenu un peu improprement celui de tout le Psautier (appelé en hébreu *Thehillim)*. Je suppose qu'on avait commencé par ne l'étendre qu'au livre V : le titre de *Thehillim* conviendrait en effet parfaitement à ce livre, puisqu'il contient les trois *Hallel* et le plus grand nombre des psaumes d'Alléluia, c'est-à-dire de ceux qui commencent ou finissent par le cri de הללו־יה « Louez l'Éternel[2] ». Les autres psaumes dont il se compose sont d'ailleurs pour la plupart des psaumes de louange. C'est dans ce livre aussi que se trouve l'expres-

[1] Elle ne se trouve pas dans les LXX, qui pourtant ont la division du Psautier en cinq livres.

[2] Ces psaumes sont en tout au nombre de quinze ; le livre V en contient douze ; ce sont 1° les Ps. CXI et CXII. 2° quatre de ceux du Hallel d'Egypte (CXIII. CXV. CXVI. CXVII). 3° Le Ps. CXXXV et 4° les psaumes du petit Hallel. Les trois autres se trouvent dans le livre IV ; ils y sont placés à la fin, comme transition au livre V, ce qui est encore une preuve que les cinq livres du Psautier n'ont pas été simplement posés bout à bout, au fur et à mesure de leur composition, mais qu'il y a eu un travail de rédaction ou de révision pour les mettre en harmonie entre eux et en former un tout.

sion « Dieu de ma louange » (אלהי תהלתי). Ces mots, par lesquels commence le Ps. CIX, ne se rencontrent nulle part ailleurs dans l'Écriture, et l'on peut croire que, si ce psaume qui paraît détonner a été inséré dans le livre V, c'est à cause de ce début, aussi bien qu'à cause du mot אהללנו (« je le louerai ») qui en termine l'avant-dernier verset.[1]

III. LES PSAUMES DES MAALOTH

Les quinze psaumes placés à la suite du Ps. CXIX sont connus sous le nom de *psaumes de Maaloth* (plus exactement : *des Maaloth)* parce que chacun d'eux porte en tête le titre de שיר המעלות (une fois, Ps. CXXI, שיו למעלות), — ce qui veut dire littérale-

[1] Le principal avantage qu'il puisse y avoir à étudier, comme nous venons de le faire, l'ordonnance et la distribution d'un livre, est un avantage tout pratique. Aussi avons-nous dans cette étude pris le livre tel que nous l'avons. Mais nous sommes porté à croire que le morceau élohique emprunté au livre IV (Ps. CVIII) n'y figurait pas à l'origine (Voir ci-dessus, page 8, note 2) et que les cinq derniers psaumes, en tant qu'ils servent de doxologies aux cinq livres du Psautier, n'étaient pas comptés comme faisant partie du livre V. Ce livre aurait eu pour épilogue le Ps. CXLV et la symétrie n'en aurait guères été différente de celle qu'il présente sous sa forme actuelle.

ment « cantique *des degrés*[1], — *des montées,* — ou *des élévations.* » Le mot מעלה *(maalâ)* se rencontre en effet dans l'Écriture avec ces trois sens. Mais lequel que l'on adopte, on n'est pas encore bien avancé, puis qu'il reste à savoir à quels *degrés,* à quelles *montées,* ou à quelles *élévations* se rapporte le titre dont il s'agit.

Parmi les interprètes qui veulent que le mot מעלה ait ici la dernière de ces significations, — les uns prennent *élévation* au sens propre et pensent que nos quinze psaumes étaient chantés d'un lieu plus élevé, c'est-à-dire d'une tribune ou d'un jubé comme on en voit encore dans quelques églises catholiques. C'est probablement ainsi que l'a entendu Luther qui traduit: *ein Lied im höhern Chor.* Néhémie (IX, 4) mentionne une tribune de ce genre sous le nom de *maalé* qui est voisin de *maalâ.* D'autres, comme Saadia Gaon, pensent que ce mot se rapporte à l'élévation de la voix et supposent que ces psaumes devaient être chantés d'une voix forte. Mais à cette explication, comme à la précédente, on doit objecter que, si c'était là le sens, le mot ne serait pas au pluriel. D'autres prennent le mot *éléva-*

[1] De là le nom de *psaumes graduels* sous lequel on les désigne souvent. Quoique nous ne le croyions pas exact, nous nous en sommes aussi servis à l'occasion, parce qu'il est commode et consacré par l'usage.

tion au figuré, et pensent qu'en intitulant chacun de nos quinze psaumes *canticum excellentiarum,* c'est-à-dire *canticum excellentissimum* (comme traduit Tremellius), on a voulu attribuer à ces psaumes une valeur poétique ou religieuse particulière. Mais ce sens métaphorique du mot מעלה appartient à une époque postérieure de la langue et ne se rencontre pas ailleurs dans l'Ancien Testament.

La plupart des interprètes anciens, et dans le nombre quelques-uns des plus accrédités (LXX, Vulgate, saint Jérôme[1], etc.), traduisent שיר המעלות par « cantiques des degrés. » Mais de quels degrés? On a pensé le plus souvent à l'escalier à quinze marches par lequel, au rapport de Josèphe *Bell. jud.* V, 14), on montait du parvis des femmes à celui des hommes, et comme le Talmud rapproche le nombre de ces degrés *(maaloth)* du nombre de nos psaumes, on a cru pouvoir en conclure qu'ils se chantaient là et que l'on avait affecté au chant de chacun un degré spécial de cet escalier. Mais les titres de nos psaumes sont en tout cas fort antérieurs à Hérode et l'escalier dont parlent Josèphe et le Talmud se trouvait dans le temple construit par ce roi. Rien ne nous prouve qu'il y en eût un pareil dans le temple bâti par Zoro-

[1] Nous rappelons que pour le livre des Psaumes la Vulgate n'est pas la version de saint Jérôme.

babel. Nous ajouterons, quant aux passages du Talmud que l'on allègue *(Middoth* II, 5, *Succa* V, 4), que bien loin de prouver quoi que ce soit en faveur de cette supposition, ils la rendent au contraire inadmissible; car, en établissant un rapprochement entre les *maaloth* (degrés) du temple et les psaumes qui portent ce nom, ils le basent uniquement sur le nombre des uns et des autres: or il est évident que, s'il y avait eu entre eux une relation quelconque et surtout une relation liturgique comme celle que l'on a supposée, elle ne manquerait pas d'être relevée dans ces passages, puisqu'elle donnerait à ce rapprochement une valeur beaucoup plus grande.

On a voulu retrouver aussi ces degrés dans le temple d'Ezéchiel où l'on montait au parvis extérieur par des rampes de sept degrés (Ez. XL, 22. 26) et de là au parvis intérieur par d'autres rampes de huit degrés (Ibid. 31. 37), ce qui fait quinze degrés en tout. Mais comme l'édifice contemplé en vision par Ezéchiel n'a servi de modèle en aucune façon pour le temple de Jérusalem, les faits empruntés à ce temple symbolique ou prophétique ne peuvent servir de base qu'à une explication allégorique ou mystique. Cette explication d'après laquelle nos *psaumes graduels* décriraient les divers degrés de la vertu ou de la vie spirituelle remonte aux

Pères de l'Église; elle a été développée par la plupart des interprètes catholiques et ne l'a jamais été mieux, à notre connaissance, que dans le commentaire de Michel de Bologne. Nous nous garderons de rien dire contre les interprétations de ce genre; mais elles doivent être considérées comme des applications plutôt que comme des explications, et, par conséquent, ne peuvent jamais dispenser de chercher le sens littéral. Ceux qui dédaigneraient celui-ci, parce que selon eux le sens spirituel est plus important, ressembleraient, dit fort bien le Père Curci, à des gens qui, considérant que les fruits d'un arbre ne poussent que sur les branches, jugeraient les racines inutiles.

On a pensé aussi que ce titre pourrait, comme ceux d'un grand nombre d'autres psaumes, se rapporter à quelque particularité de rhythme musical, indiquer par exemple, comme le dit Calvin, « les degrés de chantrerie et divers tons de musique montant de l'un à l'autre, » et nous mentionnerons à ce propos, ne fût-ce qu'à titre de curiosité, l'explication peu connue, donnée dans le siècle dernier par le poète et philologue napolitain Xavier Mattei. Ces degrés, suivant lui, seraient les notes de la gamme (appelée en italien *scala*, escalier) : chez les Anciens, les notes étaient au nombre de quinze. Dans l'enseignement de la

musique, ces psaumes auraient été, à cause de leur brièveté, employés pour les exercices de vocalisation, le premier étant chanté tout entier sur la première note de la gamme, le second sur la seconde et ainsi de suite. Si le long psaume alphabétique qui les précède (le CXIX) servait, comme on l'admet assez généralement, à apprendre aux enfants l'alphabet en y rattachant une instruction religieuse et morale, on peut admettre, dit Mattei, que ceux-ci auraient été une sorte d'*a b c* de la musique.

D'autres pensent que les *degrés* mentionnés aux titres de nos psaumes n'ont rien à faire avec la musique, et qu'il faut les rapporter plutôt à quelque artifice de versification ou de diction : suivant Bellermann, qui, le premier dans notre siècle, a cherché dans la Poésie des Hébreux une métrique analogue à celle des Grecs, on aurait appelé *Maaloth* ce que ceux-ci appelaient trochées, c'est-à-dire des pieds composés d'une syllabe longue et d'une brève. D'après Gesenius, suivi par de Wette et par Delitzsch, le mot Maaloth désignerait aussi un rhythme particulier, mais, de même que le parallélisme, qui est la forme la plus habituelle de la poésie hébraïque, ce ne serait pas un rhythme fondé sur la prosodie, mais un rhythme de diction : le poëte prend dans un verset quelque expression saillante qu'il reproduit et continue dans le verset

suivant, — ce dont il résulte une espèce d'enchaînement ou d'enchevêtrement. Voyez par exemple à la fin du premier de nos psaumes (le CXX).

5 « Que je suis malheureux de séjourner en Méshec, d'*habiter* avec les tentes de Kédar!

6 « Mon âme en a assez d'*habiter* avec qui hait la *paix!*

7 « Je suis homme de *paix*, etc. »

Voyez également au v. 2 du même psaume le mot « langue perfide », répété au v. 3 et comparez des répétitions pareilles Ps. CXXI, 1 et 2. 3 et suiv. CXXII, 2. 3. 4. CXXIII, 3. 4, etc.

On a comparé cette forme à celle du triolet; nous pourrions la comparer aussi à cette *rime tierce* qui déjà plus haut nous a fourni une analogie, quand nous avons parlé de la manière dont on a formé certaines séries de psaumes. Nous ne savons point, il est vrai, quel nom les Hébreux donnaient au rhythme dont il s'agit, mais rien n'empêche de supposer qu'ils l'appelassent *degrés* ou *échelle*. Cette forme en effet n'est pas sans analogie avec la figure que les Grecs appelaient ainsi[1] et à laquelle toutefois ce nom était mieux approprié, puisqu'elle était réellement une *progression* logique et rhétorique.

[1] κλίμαξ que Quintilien traduit par *gradatio*. Voir sur cette figure *Instit. orat.* IX. 9.

On serait tenté de s'en tenir à cette explication, soutenue par de si illustres hébraïsants et certes beaucoup plus plausible qu'aucune de celles que nous avons mentionnées auparavant. Elle n'est pas cependant à l'abri de toute objection. En effet, comme Gesenius en convient lui-même, l'enchaînement de paroles auquel il suppose que les psaumes des Maaloth doivent leur titre, n'est point particulier à ces psaumes-là, puisque le Ps. XXIV, entre autres, en présente déjà un exemple saillant, et surtout il ne se trouve pas dans tous; il n'est très marqué que dans deux ou trois, il l'est surtout dans le CXXI; dans d'autres il l'est à peine et il y en a même plusieurs où on ne le rencontre pas du tout : car les quelques répétitions soulignées par Delitzsch dans les psaumes CXXXI et CXXXII, par exemple, ne constituent en aucune manière un procédé de composition : ce sont des répétitions comme il y en a partout et, si l'on prenait la peine d'en chercher dans chacun des cent cinquante psaumes, il n'y en aurait sans doute que peu où l'on ne dût en signaler de pareilles.

Aussi, tout en reconnaissant que la forme rhythmique constatée par Gesenius dans plusieurs de nos psaumes des Maaloth est un trait caractéristique, qui contribue à donner à ce groupe une physionomie particulière, nous doutons que ce soit à elle

que se rapporte leur titre et nous devons examiner encore s'il n'y a point quelque explication plus satisfaisante, qui s'applique à tous nos psaumes, qui exprime mieux ce qu'ils ont de commun entre eux et ce qui les a fait rapprocher, enfin qui attribue au mot Maaloth un sens, non seulement possible, mais pouvant être prouvé par l'usage de la langue. Le sens de psaume des *montées* ou *ascensions* répond, comme nous le verrons, à toutes ces conditions-là.

Il faut cependant commencer par écarter une explication fort ancienne d'après laquelle ces montées seraient le retour de la captivité de Babylone. Ce retour est en effet appelé une montée (מעלה, ἀνάβασις Esdr. VII, 9) et, si le mot est ici au pluriel, c'est, dit-on, parce qu'il y a eu plusieurs retours de Babylone ou, plus exactement, parce que ce retour s'est effectué en plusieurs voyages, deux au moins, sous Zorobabel et sous Esdras. Cette explication a au premier abord quelque chose de spécieux, car la plupart de ces psaumes paraissent bien être, sinon de cette époque-là, du moins d'une époque bien voisine, et le Ps. CXXVI se rapporte directement à cette grande délivrance. Ceci n'aurait point été cependant une raison suffisante pour faire de ces quinze psaumes une catégorie particulière, car il y en a bien d'autres qui appartiennent à cette époque-là et il y en a même — le LXXXV par

exemple, — qui mentionnent expressément le retour de la Captivité. D'ailleurs, les collecteurs de ce petit recueil ne peuvent avoir eu l'intention de fixer à cette époque-là la composition de tous les psaumes qu'ils y faisaient entrer : quelques-uns de ces psaumes sont attribués par leur titre à David ou à Salomon et, parmi ces titres, il y en a un (Ps. CXXXI) où, comme nous le verrons, le nom de David doit être aussi ancien que le nom de *Shîr hammaaloth* lui-même. On n'échapperait pas même à cette difficulté en disant, avec Théodoret, que ces psaumes sont prophétiques et que le psalmiste y a prédit quelques siècles à l'avance le retour de la Captivité, car la plupart n'en parlent en aucune façon, et le CXXII ne nous représente point la Jérusalem de Zorobabel ou d'Esdras, mais une Jérusalem, dont les murs sont déjà relevés. Aussi cette explication, qui remonte à saint Jean Chrysostome et qui est celle qu'adopte Calmet, peut être considérée comme à peu près abandonnée. Le seul exégète de marque qui l'ait encore soutenue dans notre siècle, Ewald, a fini par y renoncer et s'est rangé à une autre, qui nous paraît la véritable et que nous allons exposer.

Elle est due à Agellius, évêque d'Averse au commencement du XVII^e^ siècle, et depuis Herder, qui l'a soutenue dans son beau livre sur la Poésie

des Hébreux, elle a été adoptée par plusieurs interprètes distingués, Eichhorn, Hengstenberg, Reuss, Bruston, Perowne, etc. Elle ne soulève pas les mêmes difficultés que les autres et, plus nous avons étudié les psaumes des Maaloth, plus nous avons trouvé d'arguments en sa faveur. D'après cette explication, les *montées* seraient les pèlerinages prescrits par la Loi pour les trois grandes fêtes annuelles (Ex. XXIII, 14-17. XXXIV, 23). Trois fois l'an, tout Israélite du sexe masculin devait *monter* (c'était l'expression consacrée, Ex. XXXIV, 24), pour se présenter devant l'Éternel. On *monta* d'abord à *Silo* (1 Sam. I, 3), on *monta* plus tard à *Jérusalem*, et bien que cette dernière locution fût quelquefois aussi usitée dans un sens général, vu la situation élevée de cette capitale, c'est pourtant quand il s'agit de ces pèlerinages qu'elle est le plus souvent employée (1 Rois XII, 28. Zach. XIV, 17. Ps. CXXII, 4. Marc X, 32. Luc II, 42. Actes XXIV, 11) : on disait même tout simplement « *monter* » (Actes XVIII, 22, *grec*), comme dans la loi de l'Exode, et cela signifiait se rendre à Jérusalem pour y célébrer la fête.

On sait toute l'importance qu'avaient ces pèlerinages pour la vie religieuse et nationale d'Israël : elle est attestée par la crainte qu'ils inspirèrent à Jéroboam, après la sécession des dix tribus, et par

le soin qu'il prit d'instituer d'autres fêtes et d'ériger de nouveaux sanctuaires (1 Rois XII, 26-33); c'est là ce « péché de Jéroboam » dans lequel tous ses successeurs, sans exception, furent contraints de persévérer par une nécessité politique inéluctable et dans lequel ils persévérèrent en effet, comme l'Écriture le rappelle toujours de nouveau avec une insistance en quelque sorte sinistre. L'attachement du peuple pour ces pèlerinages, la joie qu'ils faisaient éprouver aux Israélites, étaient quelque chose de si extraordinaire qu'Ésaïe les prend pour point de comparaison quand il veut peindre d'un dernier trait le bonheur promis à Israël, au jour où l'Éternel bandera la plaie de son peuple : « Sur toute haute montagne, sur toute colline élevée, il y aura des courants d'eau... la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera sept fois plus grande... Vous chanterez comme dans la nuit où on célèbre une fête, *vous aurez le cœur joyeux comme celui qui marche au son de la flûte pour aller à la Montagne de l'Éternel, vers le Rocher d'Israël* » (Es. XXX, 25-29). Dans les temps du second temple, après qu'Esdras eut rétabli les fêtes solennelles[1], ces pèlerinages devinrent encore plus chers aux Israélites qu'ils ne

[1] Nous savons, du moins pour la fête des Tabernacles, qu'elle n'avait pas été rétablie avant lui (V. Néh. VIII, 14).

l'avaient jamais été. Plus ils se voyaient dispersés, plus ils tenaient à ce temple, qui était le symbole visible de leur unité, et à ces fêtes qui leur donnaient l'occasion de la maintenir, de la retremper pour ainsi dire. Elles étaient pour eux ce qu'étaient pour les Grecs les jeux olympiques : des extrémités de la Palestine, de la Galilée des Gentils, les Juifs pieux se rendaient au moins une fois l'an à Jérusalem (Luc II, 41); on en voyait même venir en grand nombre des divers pays de l'Asie Mineure, de l'Arabie, de Rome, de l'Afrique, des provinces les plus lointaines de la Perse, en un mot « de toutes les nations qui sont sous le ciel », comme le dit le livre des Actes (II, 5), et nous savons que dans la dernière fête qu'elle ait jamais célébrée, la petite capitale de la Judée comptait, grâce à ces pèlerins, un million d'hommes dans l'enceinte de ses murs.

Le mot *monter* étant le mot officiel quand il s'agit de ces pèlerinages, il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que les psaumes intitulés *cantiques des montées* fussent des psaumes destinés à être chantés dans ces pèlerinages, auxquels ils font quelquefois allusion, et dans les fêtes qui y donnaient lieu. Nous verrons, en étudiant de près ces psaumes, que cette hypothèse se trouve entièrement justifiée et plus encore, croyons-nous, qu'on

ne l'a constaté jusqu'ici. Elle est une clef, non pas seulement pour le titre de ces psaumes, mais pour ces psaumes eux-mêmes. Enfin, un petit fait dont l'importance n'a pas été suffisamment remarquée et qui appuie cette explication, c'est que — comme nous le verrons — elle est la seule avec laquelle on puisse essayer de se rendre compte de la différence que présente le titre du Ps. CXXI comparé à celui des autres.

En disant que ces psaumes étaient destinés aux pèlerinages ou aux solennités qui en faisaient l'objet, nous ne prétendons point qu'ils aient été primitivement composés tous à cet effet. Ce que nous voulons dire, c'est que ceux qui n'ont pas été composés pour cet usage y ont été appropriés par le rédacteur et que celui-ci avait bien dessein de composer un *psautier des pèlerins*. C'est ce que nous espérons pouvoir démontrer à mesure que nous étudierons ces psaumes et que nous verrons l'ordre dans lequel ils se suivent. Nous verrons que le rédacteur a su former de ces quinze petites compositions une composition nouvelle et, pour ainsi dire, un poëme en quinze chants, de telle sorte que chacun de ces psaumes, bien qu'étant en lui-même et dans la pensée de son auteur un tout complet, peut être considéré aussi comme partie d'un nouveau tout.

L'unité de cette nouvelle composition est rendue, pour ainsi dire, visible à l'œil par un curieux arrangement : ces quinze psaumes, comme l'a remarqué Hengstenberg, peuvent en effet se diviser en deux séries de sept psaumes, séparées par un psaume de Salomon, un des deux seuls que contienne le Psautier. Ce psaume qui leur sert de mésologue, contient trois fois le nom de Jéhova. Les deux heptades qui le précèdent et le suivent se subdivisent en deux groupes, dans chacun desquels il y a un psaume de David. Dans chacun de ces groupes, le nom de Jéhova se rencontre douze fois et, dans chaque heptade, le premier groupe est de quatre psaumes et le second de trois.

Cette minutieuse symétrie n'a rien qui doive nous surprendre et est parfaitement conforme aux habitudes littéraires des Hébreux qui, dans tout ce qui touche au culte, ne perdent jamais de vue la valeur symbolique des nombres. Néanmoins, si curieuse qu'elle soit, il ne nous paraît pas qu'elle soit due, du moins de tout point, au rédacteur même de ce recueil. Ces détails de symétrie ne sont point inséparables de l'ordonnance générale et peuvent fort bien n'être que des ornements qu'on y aurait plaqués plus tard. La distribution régulière du nom de Jéhova a pu être introduite dans ces psaumes sans qu'on eût

besoin d'en déranger l'ordre. On pouvait sans inconvénient substituer ce nom à celui d'Élohim ou vice versa, autant qu'on le voulait, et nous verrons que c'est probablement ce qui a eu lieu. Et quant à la symétrie avec laquelle les psaumes de David et de Salomon sont disposés dans le texte hébreu que nous avons actuellement, elle nous paraît remonter encore moins haut, puisqu'elle ne se retrouve pas dans les versions les plus anciennes : on doit donc supposer que ces noms, du moins en partie, n'ont été introduits dans le texte qu'assez longtemps après la rédaction du Psautier et précisément en vue d'accuser cette symétrie, qui n'est en réalité qu'apparente et ne correspond qu'imparfaitement au plan véritable. Nous verrons, par exemple, que le mésologue de nos psaumes n'est pas formé par le Ps. CXXVII seul, mais par les Ps. CXXVII et CXXVIII.

Quant à la place précise qu'occupe le recueil des cantiques des Maaloth entre le Ps. CXIX et le CXXXV, elle ne fait point exception au principe d'après lequel ont été rangés les psaumes en général et dont nous avons parlé plus haut (page 3). Ainsi le premier de nos psaumes graduels se rattache au Ps. CXIX; on y voit, comme dans celui-là, la prière d'un juste entouré d'infidèles et en butte à leurs persécutions, une brebis au milieu

des loups. De la même manière, le psaume qui suit immédiatement le recueil de nos cantiques des Maaloth (le CXXXV), doit sa place au rapport qu'il présente avec le dernier de ceux-ci (le CXXXIV), en tant qu'il commence et finit par une invitation à louer l'Éternel, adressée spécialement aux *serviteurs de l'Éternel,* à ceux *qui se tiennent dans la maison de l'Éternel* (CXXXV, 1. 2 cf. CXXXIV, 1) et que, dans le dernier verset de l'un et de l'autre, c'est *de Sion* que l'Éternel bénit et est béni.

Lors même qu'on n'aurait pas réuni les psaumes des Maaloth et qu'on ne leur aurait pas donné un titre commun, on les reconnaîtrait à un certain air de famille qui les caractérise tous — ou presque tous — et qui leur assigne une place à part, et une place des plus intéressantes, dans l'histoire de la Poésie hébraïque. Dans la plupart des autres psaumes, la poésie est presque tout entière dans le sentiment et la pensée; ils parlent à l'âme plus qu'à l'imagination, la grandeur l'emporte sur la grâce, et la puissance du souffle lyrique sur le travail de l'art. Dans ceux-ci, nous trouvons plus que dans d'autres des détails pittoresques et gracieux; plusieurs présentent en deux ou trois traits de petits tableaux pleins de charme, des idylles,

(εἰδύλλια) au sens étymologique et primitif de ce mot, et quelquefois aussi au sens plus spécial que lui a donné l'usage : car les images sont souvent empruntées à la vie des champs. Si d'autres psaumes sont d'une veine plus abondante, d'un essor plus sublime ou d'un accent plus ému, ceux-ci sont surtout remarquables par une correction, une précision et une élégance qui en font de vraies œuvres d'art, dont la petite dimension ne fait que mieux ressortir la perfection; si on leur cherche un point de comparaison dans les autres littératures, ils feront penser avant tout à certaines odes d'Horace et aux sonnets de Pétrarque.

LES PSAUMES DES MAALOTH

I

PSAUME CXX

(LXX et Vulg. 119.)

1. Chant des pèlerinages.

A l'Éternel, dans la détresse où j'étais,
J'ai crié et il m'a répondu.

2. Éternel, arrache mon âme à la lèvre menteuse,
A la langue perfide!
3. Que te donnera-t-il et que t'y ajoutera-t-il,
Langue perfide?
4. Des flèches tirées par un homme fort, des flèches [acérées,
Avec des braises de genêt.

5. Que je suis malheureux de séjourner en Méshec,
D'habiter avec les tentes de Kédar!
6. Mon âme en a assez d'habiter
Avec qui hait la paix!
7. Je suis homme de paix et, dès que je parle,
Les voilà à la guerre.

Ce psaume exprime les soupirs d'un Israélite habitant au milieu d'un peuple infidèle et barbare et ceux d'Israël lui-même en butte à l'hostilité des Gentils. En effet, le recueil des cantiques des Maaloth, qui nous paraît avoir été fait avant le recueil complet des psaumes, date probablement d'un temps relativement assez rapproché du retour de la Captivité, et la plupart des psaumes qui le composent nous paraissent être aussi d'une époque voisine de ce retour. Il semble, dans tous les cas, qu'il en est ainsi du Ps. CXX. On sait combien les Juifs, lorsqu'ils s'établirent de nouveau dans leur pays et pendant un siècle au moins, sous Néhémie comme sous Zorobabel, eurent à souffrir des peuples qui les entouraient et de ceux qui avaient en leur absence occupé leur territoire et auxquels ils se trouvaient plus ou moins mêlés. Les Juifs n'avaient alors que des intentions pacifiques, mais leurs voisins ne voulaient pas les laisser en paix (cf. le v. 7 de notre psaume). Nous voyons des Samaritains, des Arabes, des Ammonites, chercher constamment à leur nuire; ce ne fut guères cependant par des attaques à main armée[1], mais en les calomniant auprès

[1] La seule entreprise de ce genre qui soit mentionnée fut déjouée avant d'avoir pu s'exécuter. Voir Néh. IV, 2-9 (trad. 8-15.)

du roi de Perse ou en essayant de les intimider par des impostures (Esdr. IV, 5 sqq. Néh. VI). Ainsi, dans cette hostilité telle que la rapporte l'histoire, la langue perfide joue le rôle principal comme dans celle à laquelle fait allusion notre psaume (v. 2). Composé peut-être dans ces circonstances particulières, il ne cessa jamais d'avoir son application pour les Israélites habitant hors de la ville sainte et toujours en butte au mauvais vouloir des Gentils près desquels ils vivaient. Il s'appliquait surtout aux Juifs de la dispersion qui, on ne doit pas l'oublier, formaient la partie la plus nombreuse de la nation.

1. « Dans la détresse où j'étais » בצרתה־לי. L'expression la plus unie aurait été בצרתי, « dans ma détresse »; celle-ci appuie davantage; elle s'explique par la locution צר ל (Ps. XXXI, 10 et *passim*), dans lequel le verbe est pris au sens impersonnel : *angustum est mihi*. Remarquez aussi la forme emphatique צרתה.

1. « Et il m'a répondu » ויענני. Delitzsch pense que c'est le sens consécutif pour : « il me répondra. » Mais rien n'empêche de maintenir le sens de passé, car on voit souvent les psalmistes motiver leurs prières par les exaucements qui ont déjà eu lieu : il en est ainsi par exemple dans Ps. IV, 2, qui présente une grande analogie avec notre verset. Cela irait d'ailleurs particulièrement

bien ici, si notre psaume est un soupir d'Israël délivré de la Captivité, mais souffrant encore des vexations des peuples qui l'environnent, — rétabli, mais d'une manière incomplète (cf. Ps. CXXVI, 3. 4, — et, en dehors de nos psaumes des Maaloth, Ps. LXXXV, 2-8).

2. « ARRACHE » הצילה. C'est le mot propre pour signifier : « arracher à une bête féroce sa proie. » C'est celui dont se sert David, racontant à Saül qu'il a arraché ses brebis à la gueule d'un lion et à un ours (1 Sam. XVII, 35). Les *lèvres* du menteur et la *langue* du calomniateur dévorent leur victime comme la gueule d'une bête féroce. Cette métaphore se rencontre aussi dans nos littératures : « *De la même bouche* dont on vient de bénir le Seigneur, dit saint Cyprien, *on déchire* ses frères » (Massillon). — Le psalmiste s'envisage ici comme une brebis (ce qui ne rattache que mieux notre psaume au dernier verset du psaume précédent), — une brebis dans la gueule du loup.

— לשון. L'état abs. s'explique, en prenant רמיה comme une apposition (cf. אמרים אמת, Prov. XXII, 21), ou en supposant que רמיה est ici un adj. fém. ἅπ. λεγ. dont le masc. serait רמי.

3. לשון רמיה peut être sujet et se rapporter à la personne non désignée à laquelle le poëte vient de faire allusion. « A quoi te servira ta langue perfide ? Que te rapportera-t-elle ? »

C'est ainsi que l'entendent Ostervald et Segond, par exemple. Il est plus vraisemblable que le sujet des deux verbes est « Dieu » sous-entendu, et que לשון est un vocatif. Bien que ce mot soit féminin, le genre masculin du suffixe qui s'y rapporte ne s'y oppose pas, car « la langue perfide » est ici « l'homme à la langue perfide, » et l'hébreu aime les constructions *ad sensum*. Ce qui tranche en faveur de cette seconde interprétation, c'est que les mots מה־יתן ומה־יוסיף sont des mots sacramentels : on doit les prendre dans le même sens que dans cette formule de serment : « Qu'ainsi Dieu me fasse et qu'ainsi il ajoute ! » (1 Rois II, 23; XIX, 2; Ruth I, 17), c'est-à-dire : « Que Dieu me rende, et me rende avec usure, le bien ou le mal que j'aurai mérité par mon plus ou moins de fidélité à tenir ce que je promets ! » La formule d'assermentation est pareille : « Qu'ainsi Dieu te fasse, etc. » (1 Sam. III, 17).

4. Il est dit du méchant qu'il a « un feu ardent sur les lèvres » (Prov. XVI, 27), et une langue malfaisante est appelée une flèche (Ps. LXIV, 4. Jér. IX, 7 trad. 8) ou quelquefois un arc (Jér. IX, 2 trad. 3). Dans le texte hébreu cette métaphore est déjà dans le mot רמיה (« perfide »), dont la racine (רמה, au piël « tromper ») signifie proprement « tirer des flèches » (kal). Ainsi les flèches, de même que les braises, qui ailleurs encore sont un symbole des punitions envoyées de Dieu (Ps. CXL, 11), sont ici une peine en rapport avec le péché (Cf. Ps. LXIV, 4. 8). Mais il faut remarquer que, dans le verset qui nous occupe, le mot « avec » (עם) montre que les flèches et les braises ne doivent pas

être prises séparément, comme deux images différentes : il n'y a ici qu'une seule image, celle de flèches chargées de braises et destinées à incendier une ville assiégée; c'est ce que les Latins appelaient *malleoli;* il en est question dans Cicéron (*Catilin.* I, 13. *Mil.* 24) et dans Tite-Live (XLII, 64), et Ammien Marcellin (XXIII, 4) nous en décrit la composition. Saint Paul y fait allusion, et aussi au sens figuré, lorsqu'il parle des « *traits enflammés* du malin » (Eph. VI, 16). Dans notre psaume, ces traits enflammés sont une image de la foudre, qui elle-même représente les jugements de Dieu en général. Virgile se sert de la même expression dans sa description de l'orage (*Georg.* I, 328 sqq.) :

« ... ille *flagranti*
Aut Atho aut Rhodopen aut altâ Ceraunia *telo*
Dejicit... »

— « De genêt ». Les charbons de genêt conservent, dit-on, le feu plus longtemps que les autres. Du temps de Matthiolus (voyez son Commentaire sur Dioscoride, IV, 152), c'est du bois de genêt qu'on se servait de préférence pour cuire la majolique.

5. Méshec est un peuple japhétique (Gen. X, 2), nommé par Ézéchiel, avec Rosh et Tubal, comme

vassal de Gog. On a, sans raison suffisante, rapproché ce nom de celui des Moscovites et le nom de Rosh de celui des Russes. Tubal et Méshec, dont les noms, habituellement associés, figurent assez souvent dans les inscriptions assyriennes, sont les Mosques et les Tibaréniens mentionnés par Hérodote (VII, 77 sq.) dans le dénombrement de l'armée de Xerxès; c'étaient des peuples du Caucase. — KÉDAR est une tribu ismaélite (Gen. XXV, 13), habitant sous des tentes (Es. XLII, 11. Cant. I, 5) et dont le nom, chez les rabbins et déjà peut-être dans Ésaïe (XXI, 16) représente par synecdoque tous les Arabes. La distance qui sépare les deux peuples nommés par le psalmiste ne permet pas d'admettre qu'il ait pu habiter à la fois en Méshec et avec Kédar; mais, comme ce psaume était chanté par une assemblée d'Israélites venus de tout pays, on peut supposer que ces deux noms ont été choisis pour représenter les peuples lointains du Nord et du Midi, chez lesquels ils habitaient. La dureté de ceux-ci à leur égard ne pouvait être mieux rappelée que par le nom de Kédar, — le farouche habitant du désert, ayant pour caractère comme les autres fils d'Ismaël de « lever la main contre tous » (Gen. XVI, 12), — et par celui des Méshékites, — *saevi Moschi*, comme les appelle Lucain, — ces féroces montagnards issus des extrémités du

Nord, de cet affreux Caucase,[1] dont ils ne descendaient sur les bords du Pont Euxin que pour vendre des esclaves aux navigateurs tyriens (Ez. XXVII, 13). Il ne serait même point impossible que ces deux noms désignassent des peuples déterminés : Méshec, peuple japhétique chez lequel séjourne le psalmiste, représenterait le peuple japhétique à l'empire duquel aurait alors appartenu le pays des Juifs, – soit les Perses, — soit les Grecs, si l'on croit avoir des raisons de ne pas faire remonter au delà du temps d'Alexandre la composition de ce psaume. Kédar représenterait les peuples voisins, la plupart sémites comme eux, qui s'étaient répandus sur leur territoire et *avec les tentes* desquels ils étaient forcés d'habiter[2]. On comprend les motifs que pouvait avoir l'auteur d'employer le nom figuré de Kédar et surtout le nom énigmatique de Méshec, et il est à remarquer que ces désignations voilées ne sont pas rares chez les Hébreux; elles se rencontrent déjà longtemps avant

[1] Le Caucase était pour les anciens la région inhumaine par excellence. Didon, dans ses imprécations, dit à Énée (*Æn.* IV, 366) :

« ,,...duris genuit te cautibus horrens
Caucasus..... »

[2] *Avec* leurs tentes, — et non point *dans* leurs tentes, comme le dit Ostervald.

l'époque où a pu être écrit notre psaume (*Douma* Es. XXI, 11, *Ariel* ibid. XXIX, 1. 2. 7, *Shéshac* Jér. XXV, 26. LI, 41) et elles sont devenues de plus en plus fréquentes. L'usage qui serait fait ici du nom de Méshec serait tout pareil à celui que fait l'Apocalypse du nom de Babylone pour désigner Rome. Pour les rabbins des âges postérieurs, Kédar, peuple arabe, a représenté les musulmans et Méshec, peuple japhétique, les chrétiens.

6. רבת, état constr. au sens adverbial (syriasme) : « beaucoup, » ou plutôt « suffisamment » (Ps. LXV, 10) ; ce mot est employé, — du moins dans nos psaumes des Maaloth, à un âge avancé de la langue, — avec l'intention de dire : « assez et même trop ! » *satis superque* (Ps. CXXIII, 4 : CXXIX, 1. 2). Ici cette intention est encore plus accusée par le pronom réfléchi qui suit (לה) et qui donne à l'énoncé de l'auteur une couleur plus subjective : « Mon âme en a assez d'habiter, etc. »

7. שלום équivaut à איש־שלום de Ps. XXXVII, 37, mais est beaucoup plus énergique et bien dans le style concis qui caractérise les psaumes des Maaloth.

On s'est demandé quelle raison on avait eue, — si les psaumes graduels sont réellement des chants de pèlerinage, — d'introduire dans ce recueil ce Ps. CXX, où il n'est question ni de pèlerinage, ni de fête, ni de temple, ni de Jérusalem. Il nous paraît cependant qu'on a parfaitement pu l'appliquer à ce sujet et que la place qu'on lui a donnée en

tête de ce recueil lui convient on ne peut mieux. Il exprime avec vivacité le besoin auquel répondaient les pèlerinages à Jérusalem. Il peint la souffrance d'un Israélite vivant sous la domination des Gentils, loin de la Judée; c'est le soupir d'un homme de paix au milieu d'étrangers malveillants, qui ne rêvent que guerre (v. 7), et ce soupir implique le désir de vivre dans la *paix,* au milieu de *frères* et d'*amis;* aussi ces traits sont, comme nous le verrons, ceux que relèvera particulièrement le Ps. CXXII, où le pèlerin célèbre Jérusalem et la joie qu'il éprouve d'y être arrivé. Et le psaume qui suit immédiatement le nôtre s'y rattache par ses premiers mots : « Je lève les yeux vers les montagnes... D'où me viendra le secours? » — Il nous paraît donc que le premier de nos cantiques graduels, qui au premier abord présente des difficultés et que M. Reuss envisage même comme « la pièce la plus obscure de tout le Psautier », devient suffisamment clair si on l'explique en le rapprochant des autres.

II

PSAUME CXXI

(LXX et Vulg. 120.)

1. Chant pour les pèlerinages.

Je lèverai les yeux vers les montagnes...
D'où me viendra le secours?
2. Mon secours vient de l'Éternel,
Qui a fait les cieux et la terre.
3. — Qu'il ne laisse pas broncher ton pied,
Qu'il ne s'assoupisse point, celui qui te garde!
4. — Non, il ne s'assoupira point et il ne dormira point,
Celui qui garde Israël.

5. — L'Éternel est celui qui te garde;
L'Éternel est ton ombre, il est à ta main droite.
6. Dans le jour le soleil ne te frappera point,
Ni la lune dans la nuit.
7. L'Éternel te gardera de tout mal,
Il gardera ton âme.
8. L'Éternel gardera ta sortie et ton entrée
Dès maintenant et à jamais.

S'il y a, comme nous l'avons dit, dans nos psaumes graduels, des cantiques dont on a fait des chants de pèlerinage sans qu'ils aient été composés à cette intention, il n'en est certainement pas ainsi de celui-ci. Il ne se rapporte pas, comme la plupart des autres, à l'une des fêtes auxquelles le pèlerinage donnait lieu ni, comme le psaume qui le suit, à l'arrivée dans la ville sainte, mais au pèlerinage même, c'est-à-dire au voyage, à la montée à Jérusalem. Aussi n'est-il pas, comme les autres, intitulé d'une manière générale : « chant *des* montées, » mais « chant *pour* les montées. » On pourrait être tenté de considérer cette différence comme insignifiante et purement accidentelle; c'est ce qu'ont fait tous les interprètes[1]. Il faut avouer cependant que cette irrégularité, qui pourrait être admissible ailleurs, ne l'est guères dans les psaumes des Maaloth, dont le recueil a été fait, comme nous l'avons vu, avec un art si minutieux et qui suppose chez ses rédacteurs tant de soin et d'exactitude. Elle ne peut donc être attribuée à une inadvertance de ceux-ci et l'on ne peut guères non plus y voir l'erreur d'un copiste, puisqu'elle se trouve dans les traductions les plus anciennes et qu'aucun manuscrit ne présente ici de variante.

[1] Un midrash, cité par Delitzsch, en donne, il est vrai, une explication, mais une explication mystique.

Aussi, à supposer même que cette différence n'eût pas l'intention que nous croyons pouvoir lui attribuer, il n'en resterait pas moins évident pour nous qu'elle doit en avoir une.

Les deux premiers des psaumes graduels (CXX, CXXI) font exactement pendant aux deux derniers (CXXXIII, CXXXIV). Le Ps. CXXXIII (« Qu'il est bon et qu'il est doux que des frères habitent ensemble! ») correspondra au CXX, qui exprimait la douleur de devoir habiter au milieu d'ennemis. Et pareillement, tandis que nous verrons dans le Ps. CXXXIV la bénédiction donnée aux pèlerins, — au moment où ils vont quitter Jérusalem, — par « ceux qui se tiennent dans la maison de l'Éternel, » nous voyons dans celui que nous avons sous les yeux la bénédiction qui leur est donnée, — à leur départ pour Jérusalem, — par ceux qui restent au logis. L'auteur de ces deux psaumes, — s'ils sont du même auteur, comme nous serions assez enclin à le croire, — a-t-il voulu rendre plus sensible encore la relation qui existe entre eux, en donnant à Dieu le même titre dans l'un et l'autre : « l'Éternel qui a fait les cieux et la terre? » Cela est possible ; cependant, cette épithète (qui du reste se trouve encore ailleurs) paraissant aussi dans le Ps. CXXIV, nous nous bornerons à constater qu'elle est familière aux psaumes des Maaloth.

Notre psaume se divise en deux strophes, de quatre versets chacune, dont la première est une introduction à la bénédiction que renferme la seconde. C'est, comme l'indique l'emploi alternatif de la première et de la seconde personne, un dialogue entre ceux qui partent et ceux qui restent. Et cette antiphonie est un rapport de plus entre ce psaume et le CXXXIV.

1-2. Au milieu d'ennuis et de souffrances que nous pouvons nous représenter d'après celles que décrit le psaume précédent, l'Israélite habitant un pays étranger est naturellement porté à tourner les yeux vers sa patrie; c'est vers les montagnes de Juda, et particulièrement vers celle sur laquelle s'élève Jérusalem, que se dirigent ses regards et que se dirigeront bientôt ses pas. C'est pourtant sans superstition qu'il regarde de ce côté-là, car ce n'est pas de la montagne de Sion qu'il attend le secours, c'est de Celui qui y habite et qui est « le Créateur des cieux et de la terre. » D'ailleurs, le sentiment avec lequel il contemple ces montagnes est un sentiment mêlé : c'est vers elles sans doute que tendent ses désirs, mais elles le font aussi songer aux difficultés et aux dangers du voyage, et c'est peut-être à cela que se rattachent le plus directement les mots : « D'où me viendra le secours?... »

1. מאין n'est jamais relatif, mais indique toujours une question soit directe, soit indirecte (Jos. II, 4). La plupart de nos anciennes versions ont donc ici une faute.

3. Ce verset est un vœu, exprimé avec la sollicitude de l'affection, par ceux qui restent et qui entrevoient les dangers que le voyage présentera au pèlerin. Mais quelle est dans leur pensée la personne désignée par les mots « Celui qui te garde? » Est-ce Dieu, comme le disent la plupart des exégètes? Nous croyons que c'est plutôt le guide ou l'escorte que le pèlerin aura éventuellement à prendre pour telle ou telle partie dangereuse de son voyage; aussi, — comme les participes hébreux n'impliquent aucune notion de temps, — on devrait peut-être traduire : « Celui qui te gardera. »

— Encore ici il y a une faute dans nos vieilles versions, et même dans presque toutes les nouvelles. On ne doit pas traduire : « Il ne permettra pas, etc. » אל oblige à rendre les verbes de ce verset par des optatifs, comme le fait avec raison la Vulgate. On ne peut pas non plus traduire par des interrogations, comme le fait M. Reuss, qui reconnaît pourtant que, « dans l'original, ces questions ont plutôt la forme d'une prière. »

4. Au vœu qui vient d'être exprimé, le pèlerin répond avec la certitude de la foi : « Ne craignez rien, j'ai pour me garder quelqu'un qui ne peut me faire défaut en aucun cas, car ce protecteur n'est

pas un homme, c'est l'Éternel lui-même, qui a toujours protégé Israël et qui me garde comme membre de son peuple. »

— « Il ne s'assoupira point et il ne dormira point. » Si נום désignait simplement, comme on l'a dit quelquefois, un sommeil plus léger que celui qu'exprime ישן, la progression serait contraire à celle que l'on attend et qui conviendrait. Aussi Hupfeld, Moll et autres, supposent qu'il n'y a ici aucune progression, mais que ces deux verbes sont employés comme absolument synonymes et que la force de l'expression ne consiste que dans la répétition d'une même idée par deux mots différents. Nous ne pouvons croire à cette sorte d'accumulation, qui serait tout à fait contraire au style de ces psaumes, style dont la précision est le caractère distinctif et qui ne comporte aucune espèce d'amplification. Il y a réellement une différence entre le sens de ces deux verbes, mais ce n'est pas seulement une différence d'intensité. ישן se dit du sommeil régulier et nécessaire, tandis que נום (forme adoucie de נחם « ronfler ») désigne le sommeil hors de temps, le sommeil de celui qui voudrait veiller, l'assoupissement provenant de la fatigue, de la paresse ou de l'ivresse[1]. La

[1] Voir Es. LVI, 10; Nah. III, 18 et le substantif נומה

progression est donc celle-ci : « Il ne se laissera point surprendre par le sommeil pendant la chaleur du jour, comme cela pourrait arriver à un gardien négligent ou peu vaillant, — *et même* il ne se livrera pas au sommeil de la nuit, duquel aucun autre gardien ne peut se passer, si vigilant qu'il soit. Dieu est le seul gardien qui veille en tout temps. Et il veillera sur moi. » Ceci va bien avec le v. 6, qui parle aussi de la protection de Dieu pendant le jour et pendant la nuit. Ainsi, dans ce v. 4, « Celui qui garde Israël » n'est point, comme on le dit généralement,opposé aux dieux des Gentils (1 Rois XVIII, 27), il est opposé aux gardiens humains.

Le gardien dont parlait le v. 3 était envisagé à la fois comme guide et comme escorte, — dans le premier hémistiche comme un guide qui devait conduire le pèlerin par un sentier uni, — dans le second comme une escorte fidèle et vigilante. Le v. 4 ne l'envisage plus que comme escorte.

5. « L'ÉTERNEL EST TON OMBRE, IL EST A TA MAIN DROITE. » Littéralement : « ... ton ombre, à ta main droite. » Pourquoi cette ombre est-elle placée à

(Prov. XXIII, 21) qui ne signifie pas le « long dormir » (Ostervald), mais « l'assoupissement » (Segond) produit par le vin.

droite? La droite désigne-t-elle ici, comme souvent, le côté du midi, celui où le soleil étant en sa force incommode le plus le voyageur? Ce n'est pas impossible, cependant il est plus simple de ne pas faire dépendre l'une de l'autre ces deux circonstances, employées ici parallèlement. Ces deux images, qui toutes deux représentent la protection, sont d'un usage si fréquent que ce ne sont presque plus des images; on peut les considérer comme ayant passé dans la langue. Voyez par exemple pour la seconde Ps. XVI, 8. CIX, 31. CX, 5, — et pour la première Ps. XVII, 8. XCI, 1. Eccl. VII, 12, etc. Dans Nombr. XIV, 9, on a même dans presque toutes les traductions effacé l'image et remplacé le mot d'*ombre* par celui de *protection.* Mais ici le poëte la rajeunit, en appliquant dans le verset suivant cette protection de Dieu à des faits qui font penser à l'ombre prise au sens propre.

6. « Le soleil ne te frappera point. » « Frapper » est bien le mot et l'on ne doit pas traduire : « Le soleil ne *donnera* point sur toi, » car il ne s'agit pas ici de préserver le voyageur des désagréments de la chaleur, mais du danger des *coups* de soleil. Notre langue a dans ce substantif la même métaphore que l'hébreu a dans le verbe, qui est employé aussi (Jon. IV, 8), en parlant du coup de soleil dont

Jonas tombe malade. Ce danger-là est le principal auquel on soit exposé quand on voyage en Orient.

Ceci ne souffre aucune difficulté, mais on a été embarrassé d'expliquer ce que l'auteur dit de la lune, dont il paraît mettre ici les coups en parallèle avec ceux du soleil. On a dit qu'il n'avait pensé ni aux uns ni aux autres et n'avait voulu qu'exprimer cette antithèse : « la chaleur pendant le jour et la gelée pendant la nuit » (Gen. XXXI, 40. Jér. XXXVI, 30) et la présenter sous une forme poétique, en attribuant l'une à l'astre qui a la domination sur le jour et l'autre à celui qui règne sur la nuit (Gen. I, 16. Ps. CXXXVI, 8 sq.). Cette explication n'est pourtant point nécessaire, car on sait maintenant, par le rapport de voyageurs instruits, que le clair de lune peut réellement produire des effets analogues à ceux des coups de soleil. Des accidents de ce genre, fréquents dans certains pays du midi[1], ont même été observés quelquefois dans le nord de l'Europe.

8. « Ta sortie et ton entrée. » Expression usitée souvent dans un sens tout à fait général : « tes allées et venues, tout ce que tu fais » (par exemple, 1 Sam. XXIX, 6). C'est aussi le sens qu'elle a ici,

[1] On peut en voir des exemples cités par Delitzsch *ad hunc loc.*

comme le prouvent les mots : « dès maintenant et à jamais. » Cependant nous ne serions pas éloigné de croire que l'auteur rattache à ces mots une allusion au départ du pèlerin et à son retour. Aussi mentionne-t-il la sortie avant l'entrée (ce qui est du reste l'usage habituel), tandis que nous voyons le contraire dans la bénédiction assez pareille que nous lisons Deut. XXVIII, 6[1].

[1] De même, Act. I, 21 : εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν.

III

PSAUME CXXII

(LXX et Vulg. 121.)

1. Chant des pèlerinages. — De David.

Je me suis réjoui de ce qu'on m'a dit :
« Allons à la maison de l'Éternel. »

2. Nos pieds se sont arrêtés
Dans tes portes, Jérusalem !
3. Jérusalem la rebâtie,
Ville où tout est bien joint,
4. Où montaient les tribus, les tribus de l'Éternel,
— C'était un commandement pour Israël, —
Pour célébrer le nom de l'Éternel ;
5. Car c'est là qu'étaient établis des trônes pour la justice,
Des trônes pour la maison de David.

6. Priez pour la paix de Jérusalem !
— Que ceux qui t'aiment vivent tranquilles !
7. Que la paix soit dans tes murs
Et la sûreté dans tes tours !

8. Pour l'amour de mes frères et de mes amis,
Oui, je te souhaiterai la paix.
9. Pour l'amour de la Maison de l'Éternel notre Dieu,
Je veux rechercher ton bien.

Voici encore un psaume composé tout exprès pour les pèlerinages. Mais ce n'est plus au voyage qu'il se rapporte, c'est à l'arrivée à Jérusalem. La seconde strophe de ce psaume en est la partie essentielle, comme dans le précédent. Dans celui-là, cette seconde partie était la bénédiction donnée aux pèlerins à leur départ; dans celui-ci, c'est la bénédiction par laquelle ils saluent Jérusalem à leur arrivée. Dans les versets qui précèdent ils expriment les premières impressions que produit en eux la vue de cette ville. Dès leur arrivée ils se sont formés en cortège et ils traversent la ville pour se rendre au temple. Le Ps. XLII décrit cette scène; le psalmiste y rappelle « cette grande troupe tout en fête qui montait à la Maison de Dieu avec des cris de joie et des cantiques de louange. » Notre Ps. CXXII nous paraît être un de ces cantiques.

Le premier verset rappelle en deux mots la joie du départ. Mais le psalmiste ne s'y arrête pas, il est déjà tout entier aux sentiments qu'excite en lui la vue de Jérusalem, la capitale du peuple de

Dieu, le centre où se rencontrent toutes les tribus, la ville de David !

Tel est le sujet de la première partie. La seconde, la bénédiction donnée à Jérusalem, était peut-être chantée par des chœurs qui se répondaient : l'un aurait chanté les versets 6 et 7, et l'autre les versets 8 et 9; rien non plus n'empêcherait de les faire alterner et de supposer que les versets 6 et 8 sont ceux que chante le premier chœur et les v. 7 et 9 ceux du second. Mais on peut aussi supposer que tout le psaume était chanté par les mêmes personnes, sauf les premiers mots du v. 6 (« Priez pour la paix de Jérusalem »), qui auraient été prononcés par le chorége seul (le *maître-chantre* de nos traductions) ou par un petit groupe de chanteurs[1].

1. « De David. » Si l'on admet, comme nous sommes porté à le faire, que les titres des psaumes ont en général une valeur, sinon absolue, du moins considérable, — on sera surpris de trouver ces mots en tête de notre psaume, qui paraît être

[1] Suivant la tradition, les Israélites qui, à la Pentecôte, portaient au temple leurs prémices, chantaient le premier verset en approchant de la ville. Quelques-uns des principaux sacrificateurs sortaient à leur rencontre et entonnaient avec eux le second verset au moment où ils arrivaient aux portes (V. Seldenus, *lib. 3. Synedr. 13*).

d'une tout autre époque que celle de David. La principale difficulté n'est pas dans la mention expresse qui y est faite des pèlerinages *à Jérusalem* comme d'un usage établi (v. 4), car on pourrait au besoin admettre qu'ils avaient commencé du temps de David, puisque, après Salomon, nous les voyons déjà assez en vogue pour que Jéroboam croie nécessaire d'y faire concurrence et institue à cet effet le culte des veaux d'or à Béthel et à Dan. Il ne serait pas non plus difficile d'admettre, — si ce psaume est antérieur à la construction du temple, — que le nom de « Maison de l'Éternel » (v. 9) fût alors appliqué, surtout en langage poétique, à la tente que David avait dressée à Jérusalem pour y abriter l'arche. Mais les versets 3 et 5 soulèvent, comme nous le verrons, d'autres difficultés. On est en outre frappé du rapport intime de ce psaume avec le CXX, ainsi que de l'admiration et de l'espèce de surprise que Jérusalem paraît inspirer à l'auteur. Celui-ci a tout l'air d'avoir habité aussi avec les tentes de Kédar : ce qui le frappe surtout à Jérusalem, c'est que c'est une ville où il y a des tribunaux institués pour rendre la justice (v. 4) et ce qu'il implore surtout pour elle, c'est la paix. Il y a donc là matière à difficulté; mais avant de se demander si c'est à tort ou à raison que le rédacteur du Psautier des pèlerins — ou celui du

Psautier dans son ensemble — a attribué ce psaume à David, on peut se demander s'il le lui a réellement attribué, — en d'autres termes, au lieu d'exminer si ce psaume est authentique, on doit voir si ces mots le sont et s'ils font partie du texte primitif du titre. Nous croyons que l'on doit répondre négativement : car, quoique les mots « De David » se lisent dans la presque totalité des manuscrits, il y en a deux cependant dans lesquels ils manquent, et ils ne se trouvent ni dans les LXX, ni dans les Targums, ni dans la Vulgate, ni dans les versions éthiopienne et arabe, bref, dans aucune des meilleures autorités. Nous verrons que le cas est pareil, ou à peu près, dans les Ps. CXXIV et CXXXIII. On doit attacher d'autant plus d'importance à cette variante que, si l'on en excepte le Ps. CVIII attribué à Asaph par quelques manuscrits, les trois psaumes CXXII, CXXIV et CXXXIII sont absolument les seuls où nous voyions le nom de David figurer dans le texte vulgaire et manquer dans les versions et dans certains manuscrits. Or, on ne comprendrait guères que ces versions et ces manuscrits eussent ôté le nom de David du titre d'un psaume, tandis que l'on conçoit aisément que l'on ait pu attribuer au grand psalmiste un psaume qui n'était pas de lui. On prête volontiers aux riches. Nous en concluons

que le nom de David, qui figure dans nos éditions, n'est que la conjecture d'un copiste.

— « JE ME SUIS RÉJOUI, etc. » Le psalmiste parle-t-il de la joie qu'il a eue tout à l'heure en entendant qu'on allait se former en cortège pour se rendre au temple, — ou bien de celle qu'il a éprouvée dans le pays qu'il habite, lorsqu'on lui a proposé de se rendre en pèlerinage à Jérusalem, où est la Maison de l'Éternel? C'est ce qu'il est difficile de décider; cependant, comme l'arrivée à Jérusalem est mentionnée dans le verset suivant, il est assez naturel de supposer que notre verset se rapporte à un fait antérieur. Le second sens est donc très probable.

2. Encore ici, il y a deux manières d'entendre le fait dont parle le psalmiste : on peut prendre les mots « dans tes portes » au sens propre et supposer que les pèlerins rappellent, soit l'émotion respectueuse qui les a fait s'arrêter un instant aux portes de la ville sainte avant d'en franchir le seuil, soit l'arrêt qu'ils y ont fait pour s'y attendre les uns les autres afin de se former en cortège. On peut aussi prendre cette expression dans un sens plus général : « dans les portes » d'une ville signifie souvent par synecdoque : « dans l'enceinte d'une

ville » (Voir, par exemple, Ex. XX, 10 et Ps. IX, 15 : « Je raconterai tes louanges dans les portes de la fille de Sion »). Si l'on adopte ce dernier sens, ce verset signifiera simplement : « Nous sommes arrivés au terme de notre pèlerinage. »

Ce sens irait fort bien ici. Cependant les mots עמדות היו (et non עמדו) me paraissent se rapporter mieux à un fait achevé et qui a cessé, et je croirais que les pèlerins rappellent ici l'arrêt qu'ils ont fait aux portes mêmes de la ville.

3. « JÉRUSALEM LA REBATIE. » Litt. « la bâtie. » Mais בנה signifie souvent « rebâtir » et c'est le mot employé toutes les fois qu'il est question de relever les murs de Jérusalem, ou le temple, ou la ville elle-même (par exemple Esdr. I, 5. Néh. II, 17. Ps. CXLVII, 2). On peut se figurer le ravissement dont était saisi un pèlerin israélite, arrivant à Jérusalem après Zorobabel ou surtout après Néhémie, et la voyant sortie de ses ruines et tout entourée de ses murs dont les brèches avaient été réparées. On comprend que le premier titre dont il la salue soit celui-ci : « Jérusalem la rebâtie, Jérusalem qui es maintenant une ville où tout se joint, où l'on ne voit plus ces solutions de continuité qui déparent une ville à moitié détruite. » Ce verset est presque une date : un auteur qui serait de beaucoup postérieur à la reconstruc-

tion de la ville ou au moins à celle des murs ne serait pas frappé de cette circonstance, qui n'aurait plus rien de remarquable. Et, d'autre part, il est évident que ce verset n'aurait pu être écrit avant la Captivité, — à moins qu'il n'ait un autre sens que celui que nous venons d'exposer. Si l'on attribue ce psaume à David, ces mots sont embarrassants. Il faudrait alors entendre que « Jérusalem la bâtie », signifie ici « la ville fortifiée » ou « la bien bâtie » et admettre, avec Bossuet, par exemple, que dans les mots qui suivent, la Jérusalem de David, devenue par ses constructions une ville plus considérable (2 Sam. V, 9 sqq. 1 Chr. XI, 8), est opposée à ce qu'elle était du temps des Jébusiens, — ou plutôt encore supposer avec Aben-Ezra que David met dans la bouche des pèlerins, campagnards ou habitants du désert, l'expression d'une admiration naïve pour une ville, une vraie ville où les maisons se touchent. Ce trait tout idyllique surprendrait moins dans les psaumes des Maaloth que dans d'autres. Il nous paraîtrait cependant étrange : les villes étaient-elles si rares en Palestine? et les pèlerins étaient-ils en si grande majorité des hommes des champs? [1]

[1] La traduction que donne de ce verset le savant hébraïsant Luzzatto s'écarte trop des autres pour qu'il ne soit pas intéressant de la mentionner. Voici comment il l'entend : « Jéru-

3. שחברה . C'est la première fois que nous rencontrons le ש préfixe dans nos psaumes des Maaloth et même dans le Psautier, et il se trouve encore dans le verset suivant. Fréquent dans les Juges et dans trois des Megilloth (Ecclésiaste, Cantique, Lamentations), entièrement absent du Pentateuque, de Josué, des Prophètes (sauf de Jonas, où il se rencontre deux fois), très exceptionnel ailleurs (une fois dans les Rois, une dans Job, deux dans les Chroniques et une dans Esdras), le ש préfixe paraît dans neuf psaumes, savoir dans quatre de nos Maaloth (CXXII, 3. 4; CXXIV, 1. 6; CXXIX, 6. 7; CXXXIII, 2) et dans cinq de ceux qui les suivent (CXXXV, 2. 8. 10; CXXXVI, 23; CXXXVII, 8. 9; CXLIV, 15; CXLVI, 5). Il ne se trouve donc que dans le livre V du Psautier et toujours dans des psaumes anonymes et qui paraissent être postérieurs à la Captivité. Notre psaume et les psaumes CXXIV et CXXXIII rentrent dans cette catégorie, car nous avons vu que les mots « de David » ne se trouvaient pas originairement dans le titre du CXXII et nous verrons qu'il en est de même pour les deux autres. Le psaume CXLIV, dont le titre est attribué à David par tous les manuscrits et toutes les versions, semble au premier abord faire exception, mais le verset dans lequel se trouve ce ש et qui est le dernier du psaume, peut fort bien être un épiphonème ajouté plus tard, et d'ailleurs on doit reconnaître, avec le plus grand nombre des interprètes, que ce psaume est en réalité composé de deux psaumes entièrement différents : le titre ne se rapporterait donc qu'au premier (CXLIV, 1-11), auquel il conviendrait en effet, ce morceau étant un centon formé de fragments de psaumes anciens portant tous le nom de David.

4. « Où MONTAIENT, etc. » Je ne crois pas que cela veuille dire : « C'est là que *montent* (à l'époque

salem, ville dont les fils sont aussi nombreux que si une autre ville avait été réunie à elle ! »

actuelle) les tribus, etc. » — mais : « C'est là qu'elles *montaient* jadis. » Ce sens me paraît indiqué par le prétérit [1]. Le psalmiste ne veut point dire qu'elles n'y montent plus, mais il se reporte dans le passé et la pensée, que ces pèlerinages avaient déjà lieu à l'époque de la gloire et de l'indépendance d'Israël ajoute pour lui à la solennité de celui dont il est témoin. Il est dans l'essence de la poésie d'ennoblir et d'agrandir les faits présents en les rapprochant des faits passés ou à venir.

— « Les tribus, les tribus de l'Éternel. » Sur cette répétition voyez plus bas notre remarque sur Ps. CXXXIII, 2. L'expression « tribus de l'Éternel » est remarquable et ne se trouve nulle part ailleurs.

5. « Car. » Ce « car » est difficile à expliquer. Si les tribus montaient à Jérusalem, ce n'était point à cause des trônes pour la justice et à cause de la maison de David, mais, — comme le dit expressément le v. 4, — c'était pour célébrer l'Éternel. Je ne crois pas cependant qu'on doive prendre le mot כי dans le sens simplement affir-

[1] La plupart des versions, même les versions littérales (Lausanne, Darby), n'en ont pas tenu compte.

matif qu'on lui attribue quelquefois ailleurs ; il me paraît qu'il motive une proposition sous-entendue : « C'est là que les tribus montaient pour célébrer le nom de l'Éternel ; or, si le sanctuaire où elles se rendaient se trouvait là et non ailleurs, c'est *parce que* David avait fixé là sa résidence, parce qu'il avait fait de Jérusalem la capitale de l'État. »

— « DES TRÔNES POUR LA JUSTICE, DES TRÔNES POUR LA MAISON DE DAVID, » c'est à dire « des trônes sur lesquels des membres de la famille de David siègent pour rendre la justice. » S'il était question du pouvoir royal, il ne serait fait mention que d'un seul trône ; car je ne puis croire avec Hupfeld que le poëte parle ici de plusieurs trônes parce qu'il y a eu successivement plusieurs rois. Comment donc expliquer ce pluriel : *des trônes ?* On sait que les rois de Juda exerçaient quelquefois par eux-mêmes le pouvoir judiciaire, il suffit de rappeler le célèbre jugement de Salomon (1 Rois III, 16 sqq.) ; mais, vu la multitude des cas, ils devaient aussi le faire exercer par d'autres et, comme ils tenaient à cette fonction, qui était l'attribut principal de la royauté (1 Sam. VIII, 6), ils la déléguaient sans doute de préférence à des princes de leur maison et particulièrement à leurs fils, et c'est peut-être en

cela que consistait principalement le « ministère » attribué aux fils de David 2 Sam. VIII, 18.

— שמה ישבו. Le ה paragogique dans שמה montre que ישב exprime ici l'acte et non l'état : *s'asseoir*, non *être assis*. Cela signifie donc littéralement : « C'est là que se sont assis, c'est-à-dire qu'on a assis (ou placé), les trônes pour la justice. »

6. Quelle que soit l'origine du nom de Jérusalem, ce nom tient de près à שלום *(paix)*, qui est lui-même voisin de שלוה (*tranquillité, sûreté*)[1]. Le poëte se plaît à rappeler ici ces mots et à confondre pour ainsi dire l'image de Jérusalem avec celle de la paix et de la sûreté, en faisant retentir à coups redoublés le son commun à ces trois mots : *Shaalou shalom Yeroushalayim, yishlaiou...* et encore au verset suivant : *Shalom... shalva.* Les écrivains hébreux font volontiers usage de paronomasies et souvent, comme ici, à propos de noms de villes (Voir, par exemple, Es. X, 30 et surtout Mich. I, 10-15 et Soph. II, 4). Ces allitérations, bien que contraires à notre goût actuel, ne sont pas aussi étrangères qu'on pourrait le croire au génie de notre langue. Elles ont eu leur moment de vogue dans la Poésie française et Marot en a fait usage

[1] Comparez au mot hébreu *shalvâ*, les mots latins *salvus*, *salus*, etc.

même dans l'élégie. Dans sa « Complainte sur la mort de Louise de Savoie, » ce sont aussi des noms de villes et de provinces qui les lui inspirent :

« Remorantin la perte remémore...
Amboise en boit une amertume extrême,
Le Maine en mène un lamentable bruit, etc. »

6. « QUE CEUX QUI T'AIMENT VIVENT TRANQUILLES ! » On verra Ps. CXXIX, 5 le même sentiment exprimé sous la forme inverse.

7. « DANS TES TOURS. » Vulgate : « *in turribus tuis.* » On a traduit d'ordinaire : « dans tes palais, » et le mot ארמון, comme souvent *turris* en latin, peut en effet se rendre ainsi. Mais le mot *palais* n'éveille que l'idée d'étendue et de magnificence, tandis que *turris* et ארמון (de la racine ארם) font penser avant tout à l'élévation et à la force. Les palais de Jérusalem doivent avoir été des maisons fortes et probablement de véritables tours, comme ceux de la Rome ancienne. Il en était encore de même au moyen-âge dans les villes d'Italie, où les maisons des seigneurs s'appelaient des tours et en étaient véritablement.

8. « POUR L'AMOUR DE MES FRÈRES ET DE MES AMIS, » les habitants de Jérusalem.

9. « POUR L'AMOUR DE LA MAISON DE L'ÉTERNEL. » Si l'on suppose, comme nous l'avons fait, que ce cantique se chantait par les pèlerins se rendant au temple, la mention des portes de Jérusalem au commencement du psaume et celle de la Maison de l'Éternel au dernier verset marqueraient bien le point de départ et le point d'arrivée de cette procession.

— « JE VEUX RECHERCHER TON BIEN. » Comme, dans les auteurs d'après la Captivité, בקש signifie le plus souvent (par exemple Dan. I, 8; Esth. II, 15; IV, 8; VII, 7) *demander* (un don, une faveur), et comme les versets qui précèdent ne contiennent que des prières et des vœux, nous aurions été tenté de traduire : « Je prierai pour ton bien » (Segond : « Je fais des vœux pour ton bonheur. ») Mais, comme le fait remarquer Delitzsch, la même expression בקש טוב ל se trouve aussi dans Néhémie (II, 10), où elle ne peut avoir d'autre sens que celui que nous lui avons donné ici. Elle est donc exactement analogue à בקש רעה אל (1 Sam. XXV, 26).

IV

PSAUME CXXIII

(LXX et Vulg. 122.)

1. Chant des pèlerinages.

Vers toi j'ai levé les yeux,
O toi qui trônes dans les cieux!

2. Oui, comme les yeux des serviteurs vers la main de
[leur maître,
Comme les yeux d'une servante vers la main de sa
[maîtresse,
Ainsi nos yeux sont tournés vers l'Éternel, notre Dieu,
Jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous.

3. Aie pitié de nous, Éternel, aie pitié de nous,
Car nous sommes rassasiés de mépris.
4. Notre âme en a assez
De la raillerie des heureux, du mépris des superbes.

Le début de ce psaume rappelle celui du Ps. CXXI. Au commencement de celui-là, nous avons vu les Israélites éloignés de Jérusalem « lever les yeux » vers les montagnes, — « les montagnes saintes », comme les appelle le Ps. LXXXVII. Maintenant ils y sont arrivés, ils sont dans le temple et ils ne pourraient trouver sur la terre de lieu plus saint et plus auguste vers lequel tourner leurs regards. Ils les élèvent vers Celui qui trône dans les cieux. Ils se sont approchés de l'Éternel, ils voudraient s'approcher de lui encore davantage pour lui présenter une nouvelle requête. En effet, après s'être livrés d'abord à la joie de se voir arrivés au terme de leur pèlerinage, ils ont senti renaître en eux avec une nouvelle force le besoin de la délivrance, car toute fête n'est qu'un affranchissement momentané des peines de la vie et en fait désirer un autre plus réel et plus durable, un affranchissement définitif. On sait quel est celui auquel ils aspirent. Le bonheur même qu'ils ressentent à contempler Jérusalem, à s'enivrer de ce nom et des pensées de paix qu'il fait naître en eux, à se trouver au milieu « de frères et d'amis » dans « la Maison de l'Éternel, leur Dieu » et leur vrai roi, leur rappelle qu'habituellement ils vivent au milieu d'hommes « haïssant la paix » (Ps. CXX), dans un pays soumis

à Méshec et mêlés aux tentes de Kédar. Aussi le soupir du premier de nos psaumes : « Nous en avons assez!..... » reparaît dans celui-ci et c'est à ces mots qu'il aboutit.

Ce psaume, par lequel commence le second groupe de cette heptade (voir l'Introduction, p. 26) rappelle ceux par lesquels a commencé le premier. On est revenu au point de départ et dans ce groupe le poëte chante et implore tour à tour une nouvelle *maalâ*, une *montée à Jérusalem* pour le peuple tout entier, — le rétablissement complet d'Israël, la *maalâ* historique dont le pèlerinage n'a été que l'avant-goût et le symbole.

Le rapport que ce psaume présente, dans son premier verset, avec le Ps. CXXI et, dans les derniers, avec le CXX peut faire supposer que ces trois psaumes sont du même auteur, qui probablement est aussi celui de plusieurs autres des psaumes des Maaloth et qui peut-être même a été le rédacteur de ce petit recueil.

2. Dans cette double comparaison, les serviteurs (au pluriel) font peut-être allusion aux Israélites pris individuellement, — et la servante, au peuple lui-même, personnifié au féminin suivant l'usage. Les serviteurs regardent-ils ici à la main de leur

maître dans l'attente de la nourriture qu'elle doit leur distribuer, ou bien cette main les a-t-elle frappés pour les châtier et attendent-ils qu'elle suspende ses coups? Les interprètes se partagent entre ces deux explications, mais nous croyons que ni l'une ni l'autre n'est proprement la vraie. La seconde s'en rapproche davantage, car c'est bien une grâce que les serviteurs attendent de leur maître; mais ce qu'ils attendent de sa main, ce n'est pas qu'elle cesse de frapper, c'est au contraire qu'elle agisse, — qu'elle agisse pour délivrer. C'est ce que montre le verset suivant. Cette pensée revient souvent dans l'Écriture. Israël opprimé attend que la main de l'Éternel, qui semble « raccourcie » selon l'expression d'Esaïe (L, 2), se montre pour venger son peuple de ses ennemis, et il s'écrie avec David (Ps. XIII, 1. 2) et Zacharie (I, 12) : « Jusques à quand...? » et avec notre poëte « Aie pitié, Éternel, aie pitié! »

— « Des heureux ». שאננים Proprement « ceux qui vivent tranquillement, qui sont à l'aise et n'ont pas à se faire de soucis. » Mais de même qu'à עני « misérable » se rattache très souvent une idée morale, celle d'humilité ou de piété, de même le mot שאנן s'emploie le plus souvent avec une nuance de blâme, comme quand nous disons : « les

heureux de ce monde, — les *satisfaits*. » On force le sens en traduisant, comme M. Reuss: « les insolents. »

— השאננים הלעג. L'emploi de l'article devant un nom ayant un complément s'explique par une ellipse. Des expressions telles que שבטי יה שבטים, que nous avons vue dans le psaume précédent, et זקן זקן אהרן, que nous verrons Ps. CXXXIII, 2, servent à nous donner la clef de cette irrégularité. Aussi, si le traducteur voulait faire sentir dans notre passage l'intention de cet article, il devrait paraphraser ainsi : « Notre âme est rassasiée *de raillerie*, de la raillerie des heureux, etc. »

— Des superbes : לגאיונים. גאיון au lieu de גאה, et dans le psaume suivant זידון au lieu de זד, sont des formes adjectives analogues à אביון, עליון, mais, *quand elles existent à côté de l'adjectif simple*, elles ont un sens intensif, ce sont de vrais augmentatifs (comparez la même désinence *one* en italien); c'est ainsi que dans la langue des rabbins רבון, רבני (ῥαββονί Marc X, 51; Jean 20, 16) est plus honorifique que רב et רבי. Comme le mot גאיון ne se rencontre pas ailleurs, on a de bonne heure remplacé ici dans la lecture publique לגאיונים par לגאי יונים en deux mots (גאי, état constr. plur. de גאה, et יונים part. plur. de ינה; ce serait : « les orgueilleux des oppresseurs », c'est-à-dire les oppresseurs les plus orgueilleux, comme, par exemple, Es. XIX, 11 : « les sages des conseillers » pour « les conseillers les plus sages »). C'est ce que nous indique le keri, qui habituellement n'est point une conjecture, — comme l'oublient trop souvent les commentateurs, — mais simplement une indication des changements que l'on a pris l'habitude de faire de vive voix au texte, quand il a paru utile de le rendre plus intelligible aux auditeurs. Nous n'avons donc point ici une correction ridicule, comme l'ont dit Louis Cappelle et Houbigant.

Ce גאי יונים en deux mots a pu s'introduire, ou du moins

s'accréditer, dans le temps d'Antiochus et après lui; car on pouvait — comme Delitzsch l'a remarqué avec beaucoup de finesse — reconnaître dans ces יונים, les *Yevânim*, les Grecs, dont le nom était bien alors pour Israël le synonyme d'oppresseur. Cette supposition, — qui n'est, il est vrai, qu'une supposition, — n'a rien que de très probable pour qui connaît le tour d'esprit des Juifs, et il est certain que plus tard ils ont fait du chetib une application aux Romains, car la version arabe de Saadia-Gaon (X^e^ siècle), citée aussi par Delitzsch, explique לגאיונים par le mot talmudique לגיונות (*ligionoth*, « légions ») et entend par là des chefs de légions. Quant à la leçon לגאייונים (en un mot, avec deux י) adoptée comme chetib par Baer d'après le codex de Heidenheim, elle nous paraît une faute de copiste due à l'influence du keri.

Michel Sachs, dans sa traduction de 1835, ne lie point הבוז לגאיונים à ce qui précède, mais en fait un épiphonème analogue à celui qui termine plusieurs des autres psaumes graduels : « Opprobre pour les arrogants ! »

V

PSAUME CXXIV

(LXX et Vulg. 123.)

1. Chant des pèlerinages. — De David.

Sans l'Éternel qui a été pour nous...
2. (— Qu'Israël dise : Sans l'Éternel qui a été pour nous...)
Quand les hommes s'élevèrent contre nous,
3. Alors ils nous eussent engloutis tout vifs
Quand s'embrasa leur colère contre nous ;
4. Alors les eaux nous eussent submergés,
Un torrent eût passé sur notre âme ;
5. Alors elles auraient passé sur notre âme,
Les eaux orgueilleuses !

6. Béni soit l'Éternel,
Qui ne nous a pas donnés en proie à leurs dents !
7. Notre âme est comme un passereau
Échappé du filet des oiseleurs :

Le filet a été rompu,
— Et nous!... nous nous sommes échappés!
8. Notre secours est dans le nom de l'Éternel
Qui a fait les cieux et la terre.

Le souvenir des délivrances que Dieu nous a accordées est dans les maux un encouragement à la patience (Voyez, par exemple, Ps. LXXVII) et un motif de demander une délivrance nouvelle et plus complète (V. Ps. CXX, 1). L'enchaînement de ces pensées ou, si l'on veut, de ces sentiments, est fréquent dans les psaumes et il se retrouve ici dans l'ordre où se succèdent ceux du groupe que nous étudions. Nous venons de voir dans le premier (CXXIII) Israël presque à bout de patience et n'implorant de son Dieu que la pitié que peut inspirer à un maître l'excès de la souffrance chez son esclave. Par un contraste des plus heureux, le psaume que nous venons de lire est un véritable cri de joie, un chant de délivrance, dans lequel s'exprime une allégresse sans mélange. Enfin le psaume qui termine ce groupe, le CXXVI, réunit les sentiments des deux autres : tout en célébrant, comme le nôtre, le souvenir de la délivrance, il y joint une prière : mais cette prière n'est plus un cri de détresse et presque d'impatience, c'est la prière de la foi, qui entrevoit déjà la déli-

vrance. Quant à l'avant-dernier, le CXXV, nous dirons plus loin quel est son rôle dans l'ensemble et nous montrerons comment il réunit, plus qu'il ne les sépare, les psaumes entre lesquels il est placé.

On peut donc, nous paraît-il, constater un ordre logique dans ce groupe de psaumes et nous verrons plus loin qu'ils se succèdent aussi dans un ordre liturgique.

1. « De David. » Ces mots manquent dans trois manuscrits, ainsi que dans les LXX, la Vulgate et les versions arabe et syriaque; cette dernière ajoute même expressément au titre le mot : Anonyme. Nous croyons donc qu'ici, comme au Ps. CXXII, l'indication d'auteur n'est pas authentique. C'est sans doute une conjecture, fondée sur la ressemblance que certaines expressions de ce psaume ont paru présenter avec des expressions de ceux de David.

— « Qu'Israel dise. » Ces mots se trouvent aussi Ps. CXVIII, 2 et Ps. CXXIX, 2, et y sont, comme ici, suivis de la répétition des paroles qui les précèdent; ils annoncent par conséquent une reprise et s'expliquent parfaitement si nous les étudions dans le Ps. CXVIII. On sait que les chants religieux qui faisaient partie du culte israélite n'é-

taient exécutés, ni par les sacrificateurs, qui se bornaient à sonner de la trompette (Nombres X, 8. 10. 1 Chron. XVI, 6. 2 Chron. VII, 6 et *passim*), ni par le peuple entier, mais par des chœurs de lévites. Quatre mille lévites (c'était du moins leur nombre du temps de David) étaient chargés d'exécuter ces chants et de les accompagner sur divers instruments (1 Chron. XXIII, 5). Il y avait dans leurs cantiques une exclamation qui revenait plus souvent que toute autre, c'était celle-ci : « Il est bon ! » et « Sa grâce dure à jamais ! » (Voir Ps. CVI. CVII. CXVIII. CXXXVI. etc). Ce refrain, qui rappelait à Israël cet amour sans terme qui est l'essence même du Dieu qu'il adorait, était pour lui comme le résumé de toutes ses louanges et le sommaire de tous ses cantiques (1 Chron. XVI, 41. 2 Chron. V, 13. VII, 6. XX, 21. Jér. XXXIII, 11) et, dans les grandes occasions, — ce fut le cas par exemple à la dédicace du temple de Salomon (2 Chron. VII, 3), — le peuple entier se prosternait et ajoutait pour ainsi dire son amen aux הודו ליהוה (« Célébrez l'Éternel ») des chantres, en y répondant par ces mots : כי לעולם חסדו (« Car sa grâce dure à jamais ! »). Nous avons aussi, dans le Ps. CXXXVI une véritable litanie, où les lévites chantent le premier hémistiche de chaque verset et où, à chaque mention d'un des bienfaits

de l'Éternel, le peuple répond par ces mots. Dans le Ps. CXVIII, les diverses classes d'hommes dont se composait l'assemblée et dont chacune, au temps du second temple, avait sa place dans un parvis distinct, sont invitées tour à tour à répéter ce refrain. Cette invitation, faite dans les termes dont nous nous occupons présentement (יאמר־נא), est adressée d'abord à la classe la plus nombreuse, au peuple (« Israël, » — en opposition aux sacrificateurs et aux lévites, comme de nos jours encore dans le culte de la Synagogue), — puis aux sacrificateurs (« la maison d'Aaron »), qui sont devant lui, plus près du sanctuaire, — enfin à « ceux qui craignent l'Éternel » c'est-à-dire aux prosélytes (cf. Act. XIII, 16 et *passim*), placés derrière le peuple dans le parvis extérieur. Nous trouvons plus loin, dans le même psaume, d'autres traces de cette antiphonie, par exemple dans les mots, בשם יהוה כי אמילם, qui terminent trois versets consécutifs (10. 11. 12.) et qui peuvent bien avoir aussi été chantés successivement par chacune des trois classes de fidèles que nous venons de nommer. C'était sans doute dans les grandes fêtes, pour en augmenter l'allégresse et en bien marquer le caractère national et populaire, que l'on donnait à l'assemblée cette part plus considérable dans le chant des louanges de l'Éternel. Et, en effet, le Ps.

CXVIII a certainement été dès l'origine un chant de fête, comme il l'est aujourd'hui encore pour les Juifs, et aussi pour les chrétiens, qui en ont fait le cantique du dimanche des Rameaux. Nous verrons qu'il en est de même de notre Ps. CXXIV, ainsi que du CXXIX, de tous ceux par conséquent où se trouve la formule יאמר־נא ישראל.

Ainsi, dans notre psaume, tout le peuple répétait les premiers mots : « Sans l'Éternel qui a été pour nous. » On ne peut rien préciser de plus; cependant, on peut se demander si peut-être les trois propositions qui se rattachent à celle-ci (v. 3. 4. 5.) et qui commencent toutes trois par le même mot (« Alors ») n'étaient point destinées à être prononcées chacune par un autre chœur. Nous aurions ici les trois chœurs que nous venons de voir chargés des répons dans le Ps. CXVIII. Après quoi, celui qui avait chanté le v. 3 aurait recommencé avec le v. 6 et ainsi de suite. Nous avons déjà vu des exemples de ces alternances dans un de nos psaumes graduels, le CXXI, et peut-être dans le CXXII.

לולי... שהיה. Ces mots présentent une anomalie de construction que l'on a expliquée, tantôt par une ellipse, tantôt par un pléonasme. Il nous paraît que c'est une de ces fortes ellipses du langage populaire par lesquelles une conjonction est changée en préposition, comme « quoique ça » pour « malgré cela. » — Ici לולי qui partout ailleurs signifie *nisi*

est employé dans le sens de *sine*, deux mots qui étymologiquement n'en font qu'un *(ne si, si ne)*.

2. « Les hommes. » Littéralement : « l'homme, » d'une manière abstraite, au singulier, parce qu'il s'agit ici, non de la quantité, mais de la qualité, — l'homme d'un côté, Dieu de l'autre; l'homme contre nous, mais Dieu pour nous, — antithèse qui se retrouve fréquemment (par exemple Ps. LVI, 10. 12. CXVIII, 6. cf. Rom. VIII, 31. Hébr. XIII, 6).

4. « Notre ame. » Le sens de נפש, qui originairement désigne, comme רוח, le souffle (ἄνεμος, *animus*, *anima*) est souvent difficile à préciser et les deux mots נפש et רוח se confondent quelquefois. Il en est de même dans nos langues pour les mots « âme » et « esprit », qui tous deux ont bien des sens divers et empiètent souvent l'un sur l'autre. On peut cependant dire qu'en général נפש désigne essentiellement la partie sensible de l'homme, ce qui en lui souffre, jouit, craint, aime, désire, — et non ce qui comprend et ce qui pense (car en hébreu les facultés intellectuelles sont rapportées au cœur, לב), — en un mot, ce qui en nous est plutôt inconscient, ce qui, suivant la psychologie des Hébreux, fait le fond de notre individualité. De là vient que נפש avec le suffixe peut signifier « en propre personne », *ipse*, comme Ps. XXV, 13 où il fait opposition à זרע (« *Personnellement* il demeurera dans le bien-être, et *sa postérité* possédera le pays »). C'est ainsi qu'au verset 7 de notre psaume, les mots par lesquels il commence, « *Notre âme* s'est échappée, » sont absolument synonymes de ceux par lesquels il finit : « *Nous* nous sommes échappés. » On pourrait donc ici (de même que ci-dessus, Ps. CXX, 6. CXXI, 7. CXXIII, 4), le rendre par le pronom personnel, comme l'a fait par exemple M. Reuss (CXX, 6). Nous avons préféré

conserver partout l'hébraïsme, tout en reconnaissant ce qu'il a, dans certains cas, d'un peu étrange dans nos langues.

5. « Les eaux orgueilleuses. » D'après l'étymologie, זד signifie proprement « bouillonnant »; on passe de ce sens à celui de « enflé, » au figuré, c'est-à-dire « orgueilleux », qui est le seul sens usité. Cette épithète, qui n'est donc jamais prise qu'au sens moral, laisse entrevoir ici à travers l'image la chose signifiée et le mot est heureusement choisi, puisque par son sens propre il continue la métaphore. La place que lui donne le poëte n'est pas moins heureuse, car cet adjectif, appliqué partout ailleurs à un être vivant, fait la transition entre l'image des eaux et celle qui est employée dans le verset suivant. Cette image se rencontre très souvent dans l'Écriture, surtout dans les psaumes (par exemple XVIII, 17. XXXII, 6. XLII, 8. LXIX, 16) et dans les Prophètes (Voyez entre autres Ésaïe VIII, 7 sq. où l'invasion des Syriens est comparée au débordement d'un fleuve). On comprend qu'elle se présentât souvent à l'esprit dans un pays dont la seule rivière déborde chaque année (Jos. III, 15) et dont tous les autres cours d'eau sont des torrents à crue subite. Cependant, ce qui avait sans doute le plus habitué les Hébreux à se représenter un grand désastre sous l'aspect d'une submersion, c'était un souvenir

national, le souvenir du fait le plus éclatant qui se rattachât à leur émancipation première; le cantique de Moïse (Ex. XV), où l'on voit la mer, qui avait donné passage à Israël, se refermer ensuite pour engloutir une armée entière, ce cantique, le plus ancien de tous et que l'auteur de l'Apocalypse entend encore retentir à la fin des âges (Apoc. XV, 3), était à coup sûr dans toutes les mémoires et il se trouve à la base de toute la Poésie des Hébreux.

6. Ici, les ennemis sont représentés comme des bêtes féroces, des lions sans doute (cf. Ps. VII, 3. XXII, 14), tout prêts à dévorer Israël. Il semble au premier abord que le poëte revienne à l'image dont il s'est déjà servi au v. 3 et qu'il avait laissée pour en prendre une autre. Il y aurait là une espèce de désordre, que permettraient les allures de la Poésie lyrique et surtout de la Poésie hébraïque, plus libres que celles de la Poésie moderne. Mais ce désordre, qui ne nous surprendrait pas dans tel autre psaume d'une inspiration dithyrambique ou pindarique, ne serait point en harmonie avec le style toujours correct et précis de nos psaumes des Maaloth. Nous avons hasardé ci-dessus

[1] Sur טרפם ἅπ. λεγ., pour זרים, voyez notre remarque sur גאיונים, Ps. CXXIII, 4.

la supposition que les versets 3. 4 et 5 étaient chantés chacun par un chœur différent, et cette supposition, qui a, en tout cas, l'avantage de séparer les diverses images , expliquerait comment le v. 6 peut se rattacher au v. 3. Mais, en réalité, la difficulté n'existe pas, il n'y a point ici de retour à une image déjà employée et la métaphore du v. 3 est tout autre que celle du v. 6, car une proie qui a été déchirée par « les dents » d'une bête féroce n'est pas « engloutie toute vive. » C'est proprement de la Mort et du Sheol que l'on dit qu'ils engloutissent leur proie toute vive: c'est une métaphore expressive et hardie pour indiquer une mort subite et, si nous ne nous trompons, elle doit son origine à l'histoire de Coré et de ses complices (Voyez Nombr. XVI, 30). Dans notre verset 3, l'acte d'engloutir est transporté par métalepse de la mort à ceux qui la donnent; il y a là une comparaison sous-entendue, comparaison énoncée explicitement Prov. I, 12 où les méchants disent de ceux dont ils veulent faire leurs victimes : « Engloutissons-les tout vifs, comme fait le Sheol » (cf. aussi Ps. LV, 16).

7. Voici une nouvelle image, des plus gracieuses et des plus vives. « LE FILET A ÉTÉ ROMPU, etc. » הפח נשבר ואנחנו נמלטנו. Nous avons dû, pour être

littéral, traduire ceci par une ligne entière, mais pour rendre tant soit peu le mouvement de l'original il eût fallu dire plutôt : « Filet rompu!... nous voilà libres ! » Il y a dans ces quatre mots un empressement, une impatience, un élan pareil à celui d'un oiseau captif à qui on laisse prendre son vol. Vasari rapporte que Léonard de Vinci, quand il passait par le marché, achetait souvent de petits oiseaux, pour avoir le plaisir de les tirer lui-même de leur cage et d'ouvrir la main pour leur donner la volée. On éprouve en lisant ces mots une sensation de ce genre. La comparaison d'un danger grave avec le filet d'un oiseleur se trouvait déjà Ps. XCI, 3. Prov. VI, 5, et ailleurs, mais ici le poëte fait en deux traits un tableau en miniature, auquel nous trouvons des pendants dans quelques-uns des psaumes qui suivent. Si, comme nous n'en doutons pas, les cantiques graduels ont été composés presque tous après le retour de la Captivité, la délivrance à laquelle font allusion plusieurs d'entre eux ne peut être que celle qui eut lieu pour Israël, grâce à l'édit de Cyrus, et l'image est on ne peut mieux appropriée à cette délivrance : elle exprime tout ce qu'elle a eu d'inattendu, de soudain, de merveilleux. Les deux images précédentes exprimaient un danger imminent, celle-ci nous représente quelque chose de plus, elle nous montre

un fait accompli. L'oiseau est déjà pris; il a perdu toute espérance et il faut une circonstance extraordinaire pour rompre le filet et rendre au captif la liberté. Cette fin du cantique s'accorde avec le début : « Sans l'Éternel qui a été pour nous... » Sans lui, en effet, nous n'y aurions absolument rien pu, pas plus qu'un passereau dans le filet ne peut songer à le rompre.

Ce psaume respire une joie complète; aucun soupir, et même aucune prière implorant une grâce nouvelle, ne vient s'y joindre à l'expression de la reconnaissance : la pensée de la délivrance accordée remplit l'âme de l'auteur. Il a donc bien le caractère d'un chant de fête et il en est réellement un, soit qu'il ait été composé à cette intention, soit que, écrit primitivement pour célébrer une délivrance spéciale, il ait été ensuite adopté comme cantique de fête et inséré à ce titre dans le Psautier des pèlerins. Nous verrons que plusieurs des psaumes suivants paraissent se rapporter à telle ou telle solennité particulière et qu'ils sont rangés dans l'ordre où elles se succédaient dans l'année israélite. La place qu'occupe celui-ci peut donc faire penser qu'il se rapporte à la première, à la Pâque, qui se célébrait au premier mois. On pourrait être tenté de voir une confirmation de

cette hypothèse dans le choix d'une des images employées, celle des « eaux orgueilleuses, » qui, comme nous l'avons dit, pouvait éveiller incidemment le souvenir du passage de la mer Rouge; mais, comme nous l'avons vu aussi, cette image est extrêmement fréquente; on ne peut donc rien conclure de l'usage qui en est fait ici. Ce qui confirme beaucoup mieux notre supposition, c'est que notre psaume a pour sujet unique une grande délivrance et que, des trois fêtes instituées par la Loi, la Pâque était la seule qui célébrât un fait de ce genre.

Dans les temps modernes, ce psaume, mis en vers par Théodore de Bèze, fut aussi consacré pendant longtemps à célébrer l'anniversaire d'une délivrance nationale. Après la nuit de l'Escalade, où Genève avait échappé comme par miracle au filet de l'oiseleur, le ministre de la Faye montant en chaire pour le prêche du dimanche fit chanter le Ps. CXXIV :

Or peut bien dire Israël maintenant:
Si le Seigneur pour nous n'eût point été,
. . . . . .
Par dessus nous leurs rapides torrents
Eussent piéça passé et repassé.

L'application de ces paroles était frappante; aussi ce psaume fut-il chanté à chaque anniversaire de

cette journée et le souvenir de cette grande délivrance en devint pour ainsi dire inséparable. Nous voyons du moins qu'assez longtemps après, lorsque Conrart revisa nos psaumes, il introduisit dans celui-ci, — peut-être sans même s'en apercevoir, — une allusion à l'Escalade :

> *Des conjurés (!)* les rapides torrents
> Eussent sur nous cent et cent fois passé...

Et c'est ainsi qu'on l'a toujours imprimé et chanté depuis.

VI

PSAUME CXXV

(LXX et Vulg. 124.)

1. Chant des pèlerinages.

Ceux qui se confient en l'Éternel
Sont comme la montagne de Sion. Elle ne s'ébranlera [point,
Elle sera fixe à jamais.
2. Jérusalem, des montagnes l'entourent
Et l'Éternel entoure son peuple
Dès maintenant et à jamais.
3. Car le sceptre de méchanceté ne demeurera pas sur le [lot des justes,
Afin que les justes ne mettent pas
La main à l'iniquité.

4. Fais du bien, ô Éternel! aux bons
Et à ceux qui sont droits en leur cœur;
5. Et que ceux qui se font des sentiers tortueux,
L'Éternel les fasse aller avec les criminels!

Paix sur Israël!

Ce psaume, comme le montre le verset 3 (« sceptre de méchanceté »), doit avoir été composé sous une domination étrangère. Voici quelle en est la pensée : l'Éternel est toujours avec son peuple et, quoique il le laisse pour le moment gémir sous le joug des méchants, il le relèvera certainement un jour. Mais il ne comptera comme faisant partie de ce peuple que ceux qui n'ont pas biaisé et transigé ; les autres seront traités en ennemis. En d'autres termes, et pour traduire la pensée de ce psaume dans la langue du Nouveau Testament, les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables (Rom. XI, 29), mais ceux qui sont Israélites selon la chair ne le sont pas tous de cœur (Ib. IX, 6). Un véritable Israélite (ישראל, ישרון) est celui qui est droit (ישר) et en qui il n'y a pas de fraude (Jean I, 48).

1 et **2**. Le pèlerin emprunte sa première image à la montagne sur laquelle il se trouve, la seconde à celles qu'il voit autour de lui. Il n'y a point d'incohérence entre ces deux comparaisons, car elles expriment deux faits distincts, l'un subjectif, l'autre objectif, — c'est-à-dire, d'une part l'assurance que donne au pèlerin sa confiance en l'Éternel, d'autre part la protection divine qui la justifie.

1. « Ceux qui se confient en l'Éternel. » Les

premiers mots de ce psaume se trouvent reprendre la pensée à laquelle a abouti le précédent : « Notre secours est dans le nom de l'Éternel. »

Notre traduction de ce verset rend tous les mots du texte et en rend aussi la pensée. On doit cependant remarquer que d'après les accents la traduction littérale serait celle-ci : « Ceux qui se confient en l'Éternel, de même que le mont de Sion ne sera jamais ébranlé... » sous-entendu : « ne seront jamais ébranlés ». Dans une comparaison, on sous-entend volontiers en hébreu le verbe de la proposition principale et l'on exprime celui de la proposition subordonnée. Dans nos langues ont fait l'inverse et l'on dirait : « Ceux qui se confient en l'Éternel, de même que le mont de Sion (sous-entendu : ne sera jamais ébranlé), ne seront jamais ébranlés. » Cela revient à peu près à ce que dit Hupfeld, qu'en hébreu la comparaison ne se fait pas entre deux noms, mais entre un nom et une proposition.

2. Ici la comparaison n'est pas exprimée, les deux termes en sont simplement juxtaposés : « *et* l'Éternel..... » C'est comme dans ces vers de Virgile :

Nec lacrymis crudelis Amor, nec gramina rivis,
Nec cytiso saturantur apes, nec fronde capellæ

et dans ce mot de La Bruyère : « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement. » Ce tour de phrase a quelque chose de particulièrement élégant. Si le poëte qui a fait ce beau vers

Mais les destins et les flots sont changeants

avait dit :

Comme les flots, les destins sont changeants,

le sens aurait été le même, mais l'expression aurait perdu son charme; par le tour qu'il adopte, il fait voir qu'il suppose la comparaison déjà bien connue et il échappe au reproche d'avoir voulu donner comme neuf un lieu commun. Les auteurs gnomiques hébreux, qui ont employé cette forme, se sont plu même à laisser deviner le point de comparaison, de manière à donner à leurs sentences un tour piquant qui les fît ressembler à des énigmes (חידות Prov. I, 6). Voyez, par exemple, ces paroles d'Éliphaz (Job V, 7) : « L'homme est né pour avoir de la peine et les flammes (selon d'autres « les oiseaux de proie ») s'élèvent dans leur vol. » Le point de comparaison sous-entendu, c'est la nécessité de l'un et l'autre de ces faits, qui sont dans la nature même des êtres dont il s'agit. (Voyez aussi, mais dans l'hébreu, Prov. XXV, 20. 25. XXVI, 10, etc.)

— « L'Éternel entoure son peuple. » Cette expression peut avoir été suggérée à l'auteur par cette parole du livre de Zacharie (II, 9, trad. II, 5) : « Je serai pour Jérusalem, dit l'Éternel, une muraille de feu tout à l'entour. »

— « Dès maintenant et a jamais. » Ces mots

rappellent le Ps. CXXI (v. 8), que rappelait aussi le dernier verset du psaume précédent (cf. CXXIV, 8 et CXXI, 2). Il y a entre les psaumes graduels de nombreux points de raccordement; ils ne forment pas seulement une chaîne, comme les autres, mais pour ainsi dire un réseau.

3. « Car. » Ce *car* s'explique aisément : « Quoique en ce moment la protection divine que nous venons d'affirmer paraisse faire défaut, puisque les méchants règnent, cette protection n'est pas moins réelle, *car* l'état de choses actuel ne durera pas. » Le psalmiste allègue donc à l'appui de son assertion un fait qui est encore à venir; il en donne, il est vrai, une preuve dans la seconde partie du verset, mais c'est une preuve tirée des causes finales et appartenant à l'ordre moral : Dieu ne veut pas, en prolongeant le règne des méchants, exposer la foi des justes à une épreuve plus forte qu'ils ne la pourraient supporter; car, lorsque le règne du mal se prolonge, la charité se refroidit et la foi risque de s'ébranler (Matth. XXIV, 12 sq.); or Dieu, qui est fidèle, ne peut permettre que son peuple soit tenté au delà de ses forces (1 Cor. X, 13). Chacun sait que la puissance des méchants et l'humiliation du peuple de Dieu était pour les Israélites le grand problème religieux. C'est là le sujet des

psaumes XXXVII et LXXIII par exemple et du livre de Job (Voyez spécialement Job XXI, 7 sqq).

— « Le sceptre, » — ou « la verge » (Ostervald, Reuss, etc.). Le mot *sceptre*, qui signifie originairement « bâton » ne s'applique dans notre langue qu'à un simple insigne et n'éveille plus que l'idée de la souveraineté. Mais le mot hébreu שבט est plus expressif, car il n'a pas perdu son premier sens. Le שבט est le symbole du pouvoir, non seulement parce qu'il désigne la houlette du berger (Lév. XXVII, 32), mais parce qu'il est la verge ou plutôt le bâton dont on se sert pour châtier et punir (Prov. X, 13. XXIII, 13 et *passim*).

— « De méchanceté. » D'après trois manuscrits : « du méchant ; » — d'après toutes les versions anciennes (sauf la Chald.) : « des méchants » (cf. Es. XIV, 5).

4. « fais du bien aux bons. » Le même mot *(bien, — bon)* est répété ici à dessein, pour faire sentir la justice, et pour ainsi dire la logique, de cette rétribution. Comparez ἐλεήμονες ἐλεηθήσονται (Matth. V, 7) et le Ps. XVIII, 26 sq., où le psalmiste multiplie ces rapprochements de mots pour en bien marquer l'intention.

5. « Ceux qui se font des sentiers tortueux. » Hébr. : « Ceux qui détournent leurs sentiers tortueux. » Pléonasme

poétique fort usité, consistant dans l'anticipation de l'objet par le verbe. C'est ainsi que Racine a dit :

Il *affecte* pour vous une *fausse* douceur.

— « LES FASSE ALLER, etc. » La plupart des interprètes modernes veulent que le verbe הלך, « aller » signifie ici « s'en aller, » c'est-à-dire, par euphémisme, « mourir, » et ils traduisent : « Que l'Éternel les détruise! » Cependant, si naturel que soit ce sens, les passages sur lesquels on l'appuie ne le justifient peut-être pas suffisamment et l'on doit remarquer que, dans les exemples que l'on cite, il est plus ou moins déterminé par le contexte. Nous préférons conserver le sens prochain du mot et, — avec Osterwald et M. Bruston par exemple, — traduire : « Qu'il les fasse marcher avec les malfaiteurs! » Au fond cela revient à peu près au même, mais l'intention est différente; le psalmiste, à ce qu'il nous paraît, veut beaucoup moins nous apprendre où aboutiront les gens dont il s'agit que nous montrer quels sont ceux dont ils partageront le sort. Quel sera le sort de « ceux qui commettent le crime? » Il ne le dit pas, car on le connaît : « La voie des méchants périra » (Ps. I, 6); aussi est-il dit dans d'autres psaumes : « N'enlève pas mon âme avec les pécheurs!... Ne m'emporte pas avec les méchants! » (Ps. XXVI, 9; XXVIII, 3). Ce que

le psalmiste déclare dans notre verset, sous la forme d'une imprécation, aux Israélites qui ne sont pas « droits de cœur, » c'est que Dieu, quand viendra son règne (v. 3), ne fera aucune différence entre eux et ses ennemis déclarés, « ceux qui font métier d'iniquité, » selon l'expression énergique employée ailleurs par nos vieilles versions. C'est la pensée exprimée avec encore plus de sévérité dans cette parole de Jésus : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi » (Matth. XII, 30).

— « Paix sur Israel. » Ces mots, qui terminent aussi le Ps. CXXVIII, nous paraissent une de ces additions liturgiques qui ne sont point rares à la fin des psaumes et qui sont destinées à les approprier davantage au culte public (Voyez, par exemple, Ps. CXXXI, 3). On peut les comparer au *Gloria Patri*, par lequel se termine chaque psaume dans la liturgie catholique et dans celle de l'Église anglicane, ou à l'*Amen* que nous trouvons, dans le texte reçu, à la fin de presque tous les livres du Nouveau Testament. Au reste, cette addition était nécessaire à notre psaume, car, sans elle, il aurait fini par une malédiction, ce qui n'eût pas été convenable pour un cantique de fête, comme l'est celui-ci (Voyez plus bas notre remarque sur Ps. CXXIX, 8). Cet épiphonème n'a du reste rien de

banal et s'adapte bien à notre psaume : « Paix sur Israël, » sur le véritable Israël, seul digne de ce nom!

Nous nous trouvons maintenant en présence de deux questions. A quelle époque et dans quelles circonstances ce psaume a-t-il été composé? Et à quel usage dans le culte public a-t-il été destiné, soit par son auteur, soit par le rédacteur du recueil ?

Les versets 1-3 prouvent qu'il a été écrit dans un temps où les Israélites étaient sous la domination de l'étranger et en souffraient cruellement. Deux partis, semble-t-il, s'étaient formés parmi eux, celui des intransigeants et celui des hommes qui faisaient fléchir la rigueur de la loi pour s'accommoder aux nécessités du temps. Il ne peut donc se rapporter, comme le pense Hengstenberg, au temps où les Juifs avaient à souffrir de leurs voisins pendant la reconstruction du temple. Le sceptre, ou la verge, « *repose* » sur la terre sainte : ceci indique un état continu et non point des attaques réitérées et venant du dehors. Nous préférerions, — s'il était nécessaire de le faire dater du temps des Perses, — supposer qu'il a été composé sous Artaxerxès Mnémon, lorsque Bagosès, général de ce monarque, profana le temple et greva, pendant

sept ans, les sacrifices d'un impôt exorbitant. Josèphe, qui rapporte ce fait (*Archæol.* XI, 7), ne dit point, il est vrai, que ces exactions aient été une occasion de chute pour quelques Juifs et, quoique à la rigueur on puisse le supposer, il est peut-être plus naturel de rapporter ce psaume au temps de la domination des rois grecs, probablement au demi-siècle qui précéda le coup d'État d'Antiochus Épiphane et l'insurrection des Macchabées. Jamais le sceptre de fer de la tyrannie étrangère ne s'était autant appesanti sur Juda; jamais surtout on n'avait moins respecté son culte et sa religion, et ce qui rendait la situation plus grave, c'est qu'il s'était formé chez les Juifs mêmes un parti qui favorisait ouvertement l'introduction des mœurs grecques et l'abandon de la religion nationale, si bien qu'Antiochus crut pouvoir se hasarder à en décréter la suppression. Ces circonstances nous paraissent s'accorder très bien avec les expressions de notre psaume : les hommes « droits de cœur, » ce seraient ces Assidéens, à la tête desquels se mit plus tard Mattathias; « ceux qui détournent leurs sentiers, » ce sont sans doute ceux qui cherchaient à se mettre en sûreté au moyen de quelques concessions à l'idolâtrie; enfin, l'on peut croire que « les criminels, » — « les ouvriers d'iniquité, » פועלי־עון sont moins encore les Gentils que les

apostats qui avaient passé ouvertement de leur côté.

Il est peut-être plus difficile de déterminer l'usage spécial en vue duquel on a donné place à ce psaume dans le recueil des chants de pèlerinage. Rien ne l'indique clairement, mais comme nous voyons que, dans les suivants, il y en a toujours deux pour chacune des solennités de l'année et qu'ils sont placés dans l'ordre où elles se succèdent, nous sommes conduits à supposer que celui-ci était, comme le précédent, destiné à la fête de Pâque. Dans ce cas, la domination inique, « le sceptre de méchanceté, » dont l'Éternel devait tôt ou tard délivrer les fidèles, pouvait les faire penser, soit au sceptre de Pharaon, soit à la verge de ses exacteurs, en un mot, à ce *sceptre* ou à cette *verge d'Egypte*, que rappelle Zacharie (X, 11) et dont l'Éternel avait délivré leurs pères. Il est même possible que cette allusion fût déjà dans la pensée de l'auteur.

VII

PSAUME CXXVI

(LXX et Vulg. 125.)

1. Chant des pèlerinages.

Quand l'Éternel a ramené ceux qui sont revenus à Sion,
Nous avons été comme dans un rêve.
2. Alors notre bouche était pleine de rires
Et notre langue de cris de joie;
Alors on disait chez les Gentils :
L'Éternel a fait de grandes choses à ceux-ci !
3. Oui, l'Éternel a fait pour nous de grandes choses,
Nous avons été dans l'allégresse.

4. Ramène, ô Éternel, nos captifs,
Comme des courants d'eau dans le Midi.
5. Ceux qui sèment avec larmes
Moissonneront avec cris de joie.
6. On va, on va en pleurant,
Quand on porte la traînée de semence;
On s'en revient avec cris de joie,
Quand on rapporte ses gerbes.

Avec ce psaume se termine la première heptade des chants des pèlerins, et la situation où il nous reporte est semblable à celle où le psalmiste se trouvait au point de départ. L'objet de sa prière dans ce psaume comme dans le CXX, c'est que Dieu achève la délivrance commencée; mais, dans le premier, la délivrance n'est rappelée que par un mot, le soupir domine; ce que Dieu a déjà donné paraît peu de chose à côté de ce qui reste à faire et la prière est encore un cri de détresse et presque d'impatience. Ici, au contraire, le souvenir de la délivrance est vivant, le poëte la rappelle avec enthousiasme et la prière qui vient s'y joindre n'a rien d'angoissé; il y répond lui-même que tous commencements sont difficiles et qu'à des temps mauvais succèderont des temps meilleurs. Ainsi, dans ce psaume, qui pourtant a pour objet d'implorer une grâce, la joie l'emporte, elle est la note dominante; c'est bien un cantique de fête, il y a des cris d'allégresse à la fin comme au commencement; le poëte rappelle d'abord ceux qu'Israël a poussés naguère et il termine en parlant de ceux que l'Éternel lui donnera bientôt lieu de jeter encore.

D'après la situation que supposent ces deux psaumes, mais plus particulièrement celui-ci, où elle est absolument la même que dans le Ps. LXXXV, on doit penser qu'il a été composé dans

le siècle qui a suivi le retour de la Captivité et même, en voyant avec quelle vivacité l'auteur parle des impressions produites sur Israël par cette délivrance inattendue, il nous est difficile de ne pas supposer qu'il a appartenu lui-même à la génération qui les a ressenties; il doit avoir été, ne fût-ce qu'encore enfant, témoin de ce grand événement et au nombre de ceux qui avaient cru rêver en apprenant l'édit de Cyrus. Les derniers versets du psaume semblent indiquer aussi qu'il est antérieur au temps où, sous la conduite d'Esdras, une nombreuse caravane arriva à Jérusalem pour y renforcer la première. Nous sommes donc porté à le croire d'un temps bien voisin du premier retour.

1-3. Dans ces versets, qui forment une première strophe, quelques interprètes (Aben-Ezra, Kimchi, Luther et, de nos jours, Luzzatto), ont cru que tout se rapportait à des faits que l'auteur ne voyait encore qu'en espérance et ils ont rendu tous les verbes par des futurs: « Quand l'Eternel *ramènera*... nous *serons*... notre bouche se *remplira*, etc.[1] » Les prétérits du v. 1 et du v. 3 rendent ce sens tout à fait inadmissible. Quant au futur employé deux fois dans le verset 2, voilà précisément un des cas où il mérite le nom d'imparfait qu'on lui donne généralement aujourd'hui, et où il répond exactement au temps que nous appelons ainsi en

[1] Luzzatto continue à rendre par des futurs les verbes du verset 3, mais Luther ne les continue pas au delà du verset 2.

latin et en français ; [1] il exprime un acte qui a eu lieu en même temps que celui dont on vient de parler et ici, comme souvent ailleurs, ce sens est déterminé par l'adverbe « alors, » אז, de sorte qu'on peut dire, en se servant d'une formule, sinon exacte, du moins commode, que אז régit ordinairement le futur. Voyez p. ex. Ex. XV, 1. Par un phénomène inverse et pourtant tout pareil, quand on annonce par ce mot un fait qui doit se passer simultanément à un fait encore à venir, on peut le faire suivre du prétérit. On en voit un exemple au verset 15 du même chapitre de l'Exode.

1. « CEUX QUI SONT REVENUS A SION ; » plus exactement : *Ceux de Sion qui sont revenus.* שיבה, autre forme de שובה « retour, » (Es. XXX, 15) signifie ici « ceux qui sont de retour, » — l'abstrait pour le concret, comme nous disons : *le Refuge*, *l'Émigration*, etc. Comme la forme שיבה (qui du reste n'a rien d'étrange) ne se rencontre qu'ici et comme d'autre part שוב שבות « ramener les captifs » ou, dans un sens plus général, « restaurer, » est une expression fort usitée et se rencontre dans ce psaume même (v. 4), on est tenté de traduire comme s'il y avait שבות : « Quand l'Éternel ramena les *captifs* de Sion, » ou « Quand l'Éternel rétablit Sion. » C'est le sens exprimé par les versions anciennes et par presque toutes les modernes, spécialement par nos traducteurs français, par ceux-là même qui s'étaient donné pour règle de rendre le texte mot à mot. Ils ont tous considéré שיבת comme une faute de copiste. Mais nous n'avons point ici de variante, [2] — ni même de keri — et l'on peut se demander si les LXX et les autres traducteurs anciens n'ont point été, comme les modernes, entraînés par l'analogie à conjecturer une leçon plus facile. A supposer même que l'autre

[1] En latin aussi, l'imparfait se rattache par sa forme au futur.

[2] Nous n'avons pas trouvé dans Kennicot-DeRossi la variante mentionnée par Hupfeld.

leçon fût mieux accréditée qu'elle ne l'est, il nous paraîtrait que celle du texte masorétique devrait être conservée (comme elle l'est par Hengstenberg, Vaihinger, Delitzsch, Perowne, Cox); car cette expression, par cela même qu'elle n'est pas courante, a une élégance particulière. Le mot שׁיבת, mis à la place de שׁבית, qui lui ressemble et auquel on s'attendait, rappelle que ceux qui sont revenus, ce ne sont pas encore tous les captifs. Il reste beaucoup de ceux-ci dont le psalmiste a à demander le retour (v. 4). La contradiction apparente entre le v. 1 et le v. 4 serait beaucoup plus sensible si l'on disait les deux fois שׁבית; et c'est pour éviter cette contradiction, — qui n'était que dans leurs traductions, — que plusieurs interprètes ont, en dépit de la syntaxe, transporté dans l'avenir ce que disent ces premiers versets.

2. « Alors. » Les deux « alors » de ce verset rappellent les trois « alors » du Ps. CXXIV.

— « Pleine de rires. » Le rire a été chez les anciens l'expression enfantine et naïve de la joie (Gen. XXI, 6; Job. VIII, 21); chez les modernes, il n'est plus si pur et si innocent et, dans l'antiquité même, il a bientôt cessé de l'être chez les peuples d'une civilisation avancée; les traducteurs alexandrins déjà ont reculé ici devant ce mot qu'a évité aussi la Vulgate, ainsi qu'Ostervald et presque tous nos traducteurs français[1]. Quant à l'expression aussi jolie qu'inusitée « une bouche pleine de rires, » nous l'avons retrouvée dans le langage

[1] Saint Jérôme l'avait rétabli et notre ancienne version française l'a conservé jusqu'à Ostervald.

d'un enfant de deux ans qui, dans un accès de tendresse, disait à sa mère en l'embrassant toujours de nouveau : « Maman ! j'ai la bouche pleine de baisers. »

— « A FAIT DE GRANDES CHOSES. » Plus littéralement : « A agi grandement. » La locution d'invention récente « faire grand » correspondrait complètement à l'expression hébraïque.

4. « RAMÈNE NOS CAPTIFS. » Proprement « notre captivité, » l'abstrait pour le concret, comme v. 1. Le mot שבות ou שבית (keri) ne se trouve que dans l'expression שוב שבות. Ailleurs on trouve toujours שבי ou שביה.

— « DANS LE MIDI » ou « dans le Négeb. » Le *Négeb* est la région de la Palestine située le plus au Sud ; une partie seulement de cette contrée appartenait aux Israélites ; elle faisait partie du territoire de Juda, qui se trouvait composé de quatre régions (Jos. X, 40) : la *Montagne,* le *Négeb de Juda* ou Midi de Juda (I Sam. XXVII, 10), la *Shephéla* (la Plaine) et les *Versants* ou gradins inférieurs. Le *Négeb* est devenu en hébreu un des noms qui désignent le sud, de même que la mer, ים, était un des noms de l'ouest ; la racine de ce mot, conservée en araméen et en samaritain, signifie « être desséché, » et la contrée de ce nom est en effet la

région qui sépare le désert de la terre cultivée et dont la nature tient de l'un et de l'autre. L'idée de la comparaison employée dans ce verset est celle-ci : le retour de ceux des nôtres qui sont encore en exil fera reverdir (au sens figuré) notre pays désolé, comme les torrents, lorsqu'ils reparaissent au printemps, font reverdir les terres du Midi.

5. L'image champêtre du verset précédent en amène ici une autre du même ordre.

6. Ce que le verset précédent vient de dire d'une manière générale, sous cette forme de *mâshal* que revêtent souvent les aphorismes du livre des Proverbes et les proverbes de toutes les nations, le verset 6 le met en scène, et ainsi le psaume se termine par un petit tableau très gracieux, de même que le Ps. CXXIV et le CXXIX. On ne sème pas sans larmes; car, bien que la terre doive nous rendre avec usure le grain que nous lui confions, nous n'en avons cependant la certitude que par la foi; pour celui qui sème, tout est peine, renoncement, privation. La moisson sera le couronnement de sa foi. « Ne nous lassons point de faire le bien, dit saint Paul aux Galates, car nous moissonnerons en la saison, si nous ne nous relâchons pas » (Gal. VI, 9).

L'image à laquelle aboutit le psaume et qui nous montre les gerbes apportées avec cris de joie, nous paraît indiquer la fête à laquelle il était destiné : elle ramène la pensée à la solennité joyeuse par laquelle on couronnait les moissons, — la Pentecôte, — de même que, à la fin du Ps. CXXIV, l'oiseau recouvrant la liberté reportait l'esprit à la fête de Pâque.

Les autres images que présente ce psaume sont appropriées aux circonstances où se trouvaient les Juifs à l'époque où il a été composé. Les sécheresses, dont on avait souffert et dont on souffrait encore et qui paraissent avoir été le plus grand fléau de la Judée à cette époque-là (Aggée I, 11), rendaient très actuelle l'image du verset 4. Et nous savons que c'était aussi « avec larmes, » comme le semeur, que l'on avait jeté les fondements du temple. L'accent de triomphe du commencement de notre psaume et la note mélancolique qui vient bientôt le tempérer, font penser à ce que dit Esdras en en faisant le récit : « On ne pouvait distinguer le bruit des cris de joie poussés par le peuple d'avec le bruit de ses pleurs » (Esdr. III, 13).

VIII

PSAUME CXXVII

(LXX et Vulg. 126.)

1. Chant des pèlerinages. — De Salomon.

Si l'Éternel ne bâtit la maison,
C'est en vain qu'on s'est fatigué à la bâtir ;
Si l'Éternel ne garde la ville,
C'est en vain qu'a veillé la garde.
2. Vous qui vous levez de bonne heure,
Qui ne vous reposez que tard,
Qui mangez le pain de la fatigue !... C'est en vain !
Il en donnera tout autant à son bien-aimé pendant
[son sommeil !

3. Voici, des fils sont un héritage qui vient de l'Éternel,
Le fruit du sein maternel est une récompense.
4. Comme des flèches dans la main d'un homme fort,
Tels sont les fils de la jeunesse ;

5. Heureux l'homme qui en a plein son carquois !
Ils ne seront pas confus,
Quand ils parleront avec des ennemis à la porte.

Le mot לשלמה « De Salomon, » au titre de notre psaume, ne se trouve pas dans les LXX; aussi ne le croyons-nous pas authentique. Ce psaume contient d'ailleurs certains traits qui rappellent le style de plusieurs autres cantiques des Maaloth, de ceux entre autres qui datent le plus évidemment d'un temps postérieur à la Captivité : remarquez les trois « en vain » dans les deux premiers versets, — répétition qui rappelle les trois « alors » du Ps. CXXIV et les deux « alors » du CXXVI, — et surtout cette manière abrupte de terminer par quelques mots faisant tableau, comme dans les deux psaumes que nous venons de citer et dans le Ps. CXXIX. Nous serions cependant bien loin de dire, comme M. Reuss, que notre psaume a été attribué à Salomon par « un lecteur superficiel qui, rencontrant l'image d'une maison en construction, a cru qu'il s'agissait du temple de Salomon. » Nous devons reconnaître que celui qui a cru pouvoir attribuer à ce roi la composition de notre psaume a eu pour le faire des raisons plausibles. Il contient une allusion à Salomon plus spéciale et moins contestable que la mention d'une maison que l'on bâtit; c'est celle qui se trouve à la fin du v. 2; il

est difficile de ne pas se rappeler, en le lisant, que tous les biens dont jouissait Salomon, l'Éternel les lui avait accordés « pendant son sommeil, » dans le songe où il avait demandé la sagesse et où Dieu lui avait donné par surcroît les richesses et la gloire (1 Rois, III, 13); l'intention de faire allusion à ce trait de son histoire est même rendue sensible par le mot ידידו *(yedîdo)*, « son bien-aimé, » car ce mot, qui est d'un usage assez rare, se retrouve dans le nom de ידידיה (*yedidya*), « bien-aimé de l'Éternel, » qui est le premier nom qu'ait porté Salomon, celui qui lui fut donné à sa naissance par le prophète Nathan (2 Sam. XII, 25). L'idée même du psaume est aussi tout à fait conforme à l'esprit du livre des Proverbes, comme nous le verrons en l'étudiant dans le détail. Enfin, la diction présente de nombreux points de ressemblance avec celle de Salomon et des gnomiques de son école : ainsi בנה בית (Prov. XIV, 1. XXIV, 3, 27), עצבים (dans le même sens que Prov. V, 10), — מאחר (Ib. XXIII, 30), — בני הנעורים (Ib. V, 18), — בשער (cf. Prov. XXII, 22; XXIV, 7). On comprend donc que l'on ait été conduit à attribuer ce psaume à Salomon, et certes cette conjecture est fort ancienne, puisque cette indication ne manque dans aucun manuscrit et dans aucune des versions anciennes postérieures à celle des LXX.

Nous devons donc reconnaître que ce psaume contient au moins une allusion à Salomon, allusion voulue par l'auteur, qui appartenait à son école, qui s'était nourri de son esprit et qui a même cherché à imiter sa manière et son style. Aussi, plusieurs interprètes, en maintenant au titre le mot לשלמה, ont pensé que l'on n'avait point voulu par ce mot attribuer à Salomon la composition de ce psaume, mais qu'il signifiait « Pour Salomon » (Saint Jérôme : « *Salomoni* »), c'est-à-dire « se rapportant à Salomon. » C'est le sens exprimé par la version syriaque et par les commentateurs juifs, et c'est aussi celui que donnent les LXX au titre du Ps. LXXII, où le même mot se lit dans l'hébreu. [1]

Cette manière de traduire, approuvée par Stier, me paraît n'être qu'un expédient et entièrement inadmissible. S'il fallait absolument s'expliquer comment le nom de Salomon se trouve ici dans le texte hébreu, — je serais plutôt tenté de supposer, pour justifier ce titre, qu'il ne se rapporte proprement qu'au premier verset : il se pourrait que la sentence par laquelle commence ce psaume fût

[1] Par une étrange inconséquence, beaucoup de traducteurs, entre autres les divers réviseurs qui, depuis 1588, ont successivement défiguré notre vieille version française, ont rendu le même titre d'une manière différente ; au Ps. LXXII, ils disent : « Pour Salomon, » et au CXXVII : « De Salomon. »

réellement une sentence de Salomon, devenue populaire, et qu'un poëte d'après la Captivité l'ait prise pour thème et développée en se conformant à la manière de son auteur. On l'aurait intitulé psaume de Salomon, du même droit que G. Jahn, par exemple, a intitulé *Cantique des Cantiques* les méditations poétiques qu'il a rattachées à quelques-uns des versets de ce livre.

1. « J'ai planté, disait saint Paul, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a fait croître. » (I Cor. III, 6 sq.). Telle est aussi la pensée de ce verset : le travail de l'homme ne lui sert de rien si Dieu n'y met sa bénédiction. C'est là une vérité tout à fait générale, mais l'auteur, au lieu de l'énoncer sous sa forme abstraite, la présente comme il convient à un poëte et nous en met sous les yeux des applications particulières. Il ne parle point ici, comme on l'a cru quelquefois, de la reconstruction de Jérusalem et de la vigilance avec laquelle on était obligé de monter la garde autour de la ville, avant que les murs en eussent été relevés par Néhémie ou pendant qu'on les construisait. Toutefois, si, comme nous le supposons, ce psaume a été composé dans ce siècle-là, il n'est pas impossible que ces circonstances aient influé sur le choix de ces deux exemples.

— « Si l'Éternel ne bâtit la maison. » Quoique ces mots soient pris ici au sens propre, il est bon de se rappeler qu'en hébreu « bâtir une maison » se dit aussi de l'établissement et de l'enrichissement d'une famille, comme en français, dans ce vers de Racine :

Et voilà comme on fait les bonnes maisons. Va !...

C'est le sens de cette expression des Proverbes (XIV, 1): « Une femme sage bâtit sa maison » et, dans notre passage, il n'est point exclu; mais elle a encore une troisième acception et signifie : « fonder une famille » (par exemple : 2 Sam. VII, 26). Dans ce chapitre-là, le sens propre et le sens figuré se trouvent rapprochés intentionnellement: Nathan déclare à David que l'Éternel ne veut pas qu'il lui élève une maison, comme il en avait le dessein, mais que c'est au contraire l'Éternel qui fera à David une maison (c'est-à-dire une famille) et que le fils qu'il lui donnera sera celui qui bâtira une maison à son nom. Quoique dans le verset qui nous occupe בנה בית n'ait point ce troisième sens et n'y fasse pas même allusion, l'expression en elle-même l'implique toujours et, par conséquent, elle prépare la seconde partie du psaume (v. 3-5), qui se rapporte à la famille, de même que le sens de « s'enrichir » préparait le verset 2.

2. « Vous qui vous levez de bonne heure. » On fait ordinairement de משכימי קום et de ce qui suit une apposition à לכם. Il nous paraît plus conforme au génie de la langue de le considérer comme un vocatif, ainsi que le font Diodati, Luzzatto, Sachs (1835), Bruston. Cette tournure est beaucoup plus vive et nous n'avons pu la rendre qu'en transportant à la fin de la phrase les mots « c'est en vain ! » par lesquels elle commence dans l'hébreu.

— « Qui ne vous reposez que tard, » et non pas, — comme l'entendent Aben-Ezra et d'après lui Luther, Delitzsch et Reuss, — « qui restez assis bien tard » (pour travailler). Le psalmiste n'a pas à l'esprit des hommes de cabinet, mais essentiellement des cultivateurs et en général des gens qui travaillent debout et pour lesquels s'asseoir, c'est se reposer. Du reste ישב est le mot mis ordinairement en antithèse avec קום (Ps. CXXXIX, 2; Lam. III, 63); dans Ex. XXI, 19, il signifie positivement « chômer. »

— « Le pain de la fatigue, » comme traduit très bien M. Reuss; car עצב correspond proprement à *labor improbus* (V. Prov. V, 10). La racine עצב n'est qu'une autre forme de קצב, חצב, חטב qui signifient tous « couper du bois, » — « bûcher, » mot que, dans le langage familier, nous employons aussi au figuré.

— « Son bien-aimé, » ou, plus exactement encore, « son favori. » ידיד est un mot peu commun, appartenant exclusivement à la langue poétique et qui se dit spécialement des bien-aimés de l'Éternel.

Nous ne croyons point que la sentence énoncée dans le verset 2 ne fasse, comme le disent les commentateurs, que reproduire sous une autre forme le principe exprimé par le verset précédent. Si telle eût été l'intention de l'auteur, il aurait dit, par exemple : « Si l'Éternel ne bénit nos peines, c'est en vain qu'on se lève de bonne heure, etc. » Il nous paraît que la pensée fait ici un pas; après avoir dit dans le premier verset que, pour que le travail de l'homme soit fructueux, la bénédiction de l'Éternel doit *l'accompagner*, le psalmiste s'enhardit (ἀποτολμᾷ, comme saint Paul le dit d'Ésaïe, Rom. X, 20), jusqu'à dire que cette bénédiction peut même en tenir lieu! La pensée de ce psaume (cf. Ps. XXXIII, 16; XXXVII, 5 sqq. etc.), — et c'est une de celles qui règnent dans le livre des Proverbes, — est donc poussée à l'extrême dans ce verset, comme elle l'est une fois aussi dans ce livre-là, quand il y est dit (Prov. X, 22) : « C'est la bénédiction de l'Éternel qui enrichit *et il n'y ajoute aucun travail* » (du moins « aucun travail excessif » עִצָּב). Dépouillée de toute expression paradoxale, la leçon que l'auteur veut donner dans ce psaume, c'est que la foi doit toujours présider à notre travail, le régler et, au besoin, le tempérer, — qu'il faut donc travailler par obéissance à la volonté de Dieu et non par avidité et avec passion, —

vivre conformément à la nature, sans allonger le temps qu'elle assigne au travail, sans abréger celui qu'elle fixe pour le repos, — en un mot, sans rien forcer; — ne pas se faire de soucis, comme le font les Gentils (Matth. VI, 25-34). Notre traduction en vers entre dans l'esprit de notre psaume — plutôt que dans l'esprit du suivant, — lorsqu'elle paraphrase ainsi (un peu trivialement, il est vrai) le second verset de ce dernier :

D'un travail *ordinaire*
Il vit commodément.

— « Pendant son sommeil. » שנא (orthographe araméenne pour שנה qui se trouve dans de nombreux manuscrits) est employé ici sans préposition, — nous dirions : à l'accusatif, — ce qui est fort en usage pour les circonstanciels de temps. Ce sens, qui se trouve déjà dans Luther, est universellement adopté par les traducteurs les plus récents, sauf Castelli et Darby, tandis que la plupart de nos anciennes versions, à l'exemple des LXX et de la Vulgate, font de שנא un objet direct : « Il donnera du sommeil (c'est-à-dire du repos) à ceux qu'il aime. » Mais ceci va singulièrement mal avec le contexte, car le psalmiste ne s'adresse point à des gens qui cherchent le sommeil ou le repos sans le trouver, mais, au contraire, à des gens qui ne s'en accordent pas.

3. « Un héritage. » Le mot נחלה « part assignée, patrimoine, héritage » est choisi ici pour désigner un bien que nous n'avons pas acquis par notre travail. Le mot שכר « salaire, récompense, » dans l'hémistiche parallèle à celui-ci, ne le contredit pas, mais

le complète. A l'idée que l'homme est, par lui-même et par son propre travail, l'artisan de sa fortune, le psalmiste a voulu opposer ce principe : Tout bien vient de Dieu. Mais, s'il affirme la libre grâce de Dieu, en vertu de laquelle il accorde des biens à qui il lui plaît (נחלה), il ne prétend point exclure sa justice, d'après laquelle ces biens sont une récompense pour ceux qui le craignent.

4. « Les fils de la jeunesse, » בני הנעורים, ne sont pas « de jeunes fils », ni « des jeunes gens en général » (Curci); ce sont des fils nés dans la jeunesse de leur père, de même que Joseph était « un fils de la vieillesse » de Jacob (Gen. XXXVII, 3) et de même que « la femme de ta jeunesse » (Mal. II, 14) signifie « la femme que tu as épousée quand tu étais jeune. » Cette détermination n'est point un simple ornement poétique, mais elle ne signifie pas du tout que les fils seront déjà en état de secourir leur père à l'âge où il aura le plus besoin d'appui (Hupfeld); elle veut dire au contraire que, lorsqu'ils auront acquis toute leur force, leur père n'aura rien encore perdu de la sienne et que celle des uns s'unira à celle de l'autre. C'est pourquoi ces fils-là ne sont pas comparés seulement à des flèches, mais à des flèches « dans la main d'un homme fort. »

On ne peut citer qu'à titre de curiosité la traduction de Leclerc : « Tels sont les fils de ceux qui font un bon usage de leur jeunesse. » Où a-t-il pris cela ?

5. « Heureux l'homme qui en a plein son carquois ! » L'auteur passe très poétiquement de la comparaison à la métaphore : les fils ne sont plus seulement « *comme* des flèches » (v. 4), ce sont des flèches, dont est rempli le carquois.

— « Ils ne seront pas confus. » *Ils*, c'est-à-dire le père et les fils.

— « A la porte. » En Orient, les portes d'une ville étaient — et sont souvent encore — ce qu'a été en Europe la place publique (agora, forum, etc.) C'est là qu'étaient les marchés (2 Rois, VII, 1), que se tenaient les assemblées du peuple (Néh. VIII, 1), que l'on rendait la justice (Am. V, 12. 15; Prov. XXII, 22) et que l'on traitait les affaires (Gen. XXIII, 18; Ruth. IV, 1 sqq), enfin, que l'on s'asseyait pour se délasser, causer avec ses connaissances (Ps. LXIX, 13); c'était le siège de toute vie sociale dans des temps et dans des pays où n'existaient ni cafés, ni salons (Prov. XXXI, 23; Job XXIX, 7 sqq). C'était aussi là, par conséquent, que s'élevaient les querelles. Qu'un homme, encore dans la force de l'âge, y paraisse entouré de fils

déjà grands qui lui servent d'escorte, cette famille se fera respecter et ne sera point exposée à être victime, soit de la brutalité des premiers venus, soit de la vénalité des juges si elle a un procès à soutenir; il ne lui arrivera point comme à ceux dont Eliphaz maudit la maison paternelle et « qui seront écrasés à la porte sans que personne les délivre » (Job V, 4).

On peut hésiter toutefois entre ce sens et celui qu'exprime la traduction de Leclerc : « Ils n'auront aucun déshonneur à craindre quand ils feront tête aux ennemis prêts à forcer la ville. » Mais le mot ידברו « ils parleront » est plus favorable à la première interprétation. On ne peut guères, comme le fait Gesenius, donner à ce mot le sens de « faire périr, » sens fort douteux puisqu'il ne lui convient que dans un seul passage, où l'on a même soupçonné une faute de copiste (2 Chron. XXII, 10). M. Reuss, tout en pensant, avec la plupart des interprètes, qu'il s'agit ici d'un débat judiciaire, n'exclut pas absolument toute allusion à un combat contre les ennemis de la patrie : « Qui sait, dit-il, si cette image, empruntée à la vie civile, n'en réveillait pas une autre plus guerrière ? »

Le verset par lequel commence la seconde partie (3-5) se rattache d'une manière évidente à ce qui précède et à la pensée qui fait le sujet du psaume : tous les biens nous viennent de Dieu. A l'appui de cette vérité, l'auteur allègue un exemple que personne ne puisse songer à contester : les enfants, de tous les biens le plus précieux, sont une grâce que Dieu accorde à qui

il lui plaît. Quant aux développements ultérieurs auxquels l'auteur se livre dans les deux derniers versets, ils s'écartent moins du sujet qu'il ne le semble au premier abord; car ils renforcent son argument, en insistant sur le prix inestimable dont les fils peuvent être pour un père. Il faut convenir toutefois que l'on reconnaît dans ce morceau le génie propre aux auteurs des Maaloth, plus *hommes de lettres* que la plupart des autres psalmistes et se plaisant à terminer leurs compositions par un tableau. Dans la manière dont il termine celui-ci, le poëte rappelle les lyriques de l'antiquité classique qui, eux aussi, trouvent souvent une certaine grâce à laisser, à la fin de leurs odes, l'imagination du lecteur à une assez grande distance du point de départ. Nous n'en chercherons pas des exemples dans Pindare, dont les compositions ont trop d'ampleur pour qu'on puisse les rapprocher de nos petits psaumes graduels, mais nous rappellerons un grand nombre des plus belles odes d'Horace, le *Justum et tenacem,* le *Cœlo tonantem* et bien d'autres.

Nous ne reviendrons pas sur le sujet de ce psaume que nous avons eu suffisamment l'occasion d'exposer; mais on se demandera ce qu'ont à faire dans un Psautier des pèlerins, dans un recueil de

cantiques pour les grandes fêtes religieuses, ce psaume et le suivant, qui, tous deux, nous transportent au sein de la vie domestique des Hébreux. C'est par les derniers mots de notre psaume que M. Reuss essaie de le rattacher aux autres. « Cette jeune génération, dit-il, ne pouvait-elle pas voir des jours meilleurs et briser le joug sous lequel gémissait la cité vers laquelle en ce moment se dirigeaient les pieds des pèlerins? » Ce lien nous paraît bien frêle et ce rapport bien éloigné. Nous devons plutôt reconnaître que les deux psaumes CXXVII et CXXVIII, qui sont placés au centre du recueil, interrompent la série des cantiques liturgiques et même, nous le verrons, séparent les deux psaumes relatifs à la Pentecôte; ils forment un mésologue, une sorte d'entr'acte, mais un entr'acte qui devait nécessairement avoir sa place dans le recueil des chants de fête, car il l'avait dans les fêtes elles-mêmes.

L'hospitalité dont jouissaient les pèlerins dans les maisons des habitants de Jérusalem, constituait pour eux une partie de la fête.[1] Si l'on veut essayer de déterminer davantage l'occasion pour laquelle a été

[1] C'est à cette hospitalité devenue proverbiale que me paraît s'être rapporté originairement le fait suivant cité comme miraculeux dans les *Pirké Aboth :* « Jamais homme n'a dit à son compagnon : Il y a trop peu de place pour

fait ce psaume, — et au risque de donner trop de place à l'imagination et à l'hypothèse, — voici peut-être comment on peut se la figurer : des Israélites du dehors, accueillis selon l'usage dans la maison d'un habitant de Jérusalem, lui ont adressé leurs remerciements et lui ont fait compliment sur le bien-être qu'il doit à son intelligence et à son travail; celui-ci répond à ses hôtes avec modestie et rappelle que « si l'Éternel ne bâtit une maison, c'est en vain que l'on y travaille, » et à ces mots, qui étaient sans doute un adage bien connu, il ajoute une paraphrase, dont plusieurs traits lui sont suggérés par ce qui l'entoure. Le mot כֵּן « ainsi », qui a quelquefois embarrassé les commentateurs et que nous avons rendu par « tout autant » (v. 2), s'expliquerait alors à merveille : il signifierait « tout cela, » — « tout ce que vous voyez là, » et se rapporterait encore plus à ce que le psalmiste voit qu'à ce qu'il vient de dire. Il en serait de même de הִנֵּה au verset 3 : « *Voici*, des fils (tels que ceux que vous voyez là), etc. »

---

que je puisse me loger à Jérusalem » — à savoir au temps des fêtes, comme l'entendent les divers commentateurs de ce traité que j'ai consultés.

IX

PSAUME CXXVIII

(LXX et Vulg. 127.)

1. Chant des pèlerinages.

Heureux quiconque craint l'Éternel
Et marche dans ses voies !

2. Oui, tu mangeras le fruit du travail de tes mains,
Tu es heureux et prospère.
3. Ta femme est comme une vigne féconde
Dans le fond de ta maison,
Tes fils comme des plants d'olivier
Autour de ta table.

4. Oui, voilà comment sera béni
Un homme craignant l'Éternel.
5. Que l'Éternel te bénisse de Sion
Et puisses-tu voir Jérusalem prospère
Tous les jours de ta vie
6. Et voir des fils à tes fils !

Paix sur Israël !

Ce psaume, comme le fait observer Delitzsch, est relié au précédent par אשרי, « heureux, » qui le commence et qui commençait déjà le dernier verset de celui-là. Mais il y a entre ces deux psaumes un autre rapport plus intime. Ils sont entre eux, dit aussi Delitzsch, dans la même relation que la parabole du trésor trouvé dans un champ et celle de la perle achetée à grand prix (Matth. XIII). Dans l'un, les bienfaits de Dieu sont présentés comme un pur don de sa grâce; dans l'autre, qui met en relief ce que le premier n'a fait qu'indiquer en passant (par le mot שכר CXXVII, 3), ces dons sont la récompense du travail et de la piété. Le Ps. CXXVIII se trouve donc être une sorte de correctif à l'abus que l'on pourrait faire du CXXVII. Si le premier est la réponse modeste d'un habitant de Jérusalem aux compliments de ses hôtes, le second est une réplique de ceux-ci : « C'est vrai, disent-ils, mais Dieu ne répand pas ses faveurs arbitrairement et comme au hasard; son « favori » (ידידו CXXVII, 2), c'est celui « qui le craint et qui marche dans ses voies. »

Dans l'un et l'autre de ces psaumes, la bénédiction de l'Éternel est envisagée comme consistant essentiellement dans le bonheur domestique : c'est la famille qui lui fournit les traits des deux petits tableaux dont il orne ces deux compositions.

L'un et l'autre sont de la même longueur et du même rhythme et l'on y trouve plusieurs expressions pareilles.[1] Enfin, ils commencent l'un et l'autre par une sentence générale qui, comme nous l'avons indiqué pour le Ps. CXXVII, pouvait fort bien avoir déjà passé en proverbe et dont le psalmiste se serait emparé pour en faire le thème de son œuvre et en tirer une application spéciale.

2. « OUI, TU MANGERAS LE FRUIT DU TRAVAIL DE TES MAINS, » littér. : « Tu mangeras le travail de tes mains. » « Manger le travail, » pour dire « manger le fruit du travail » est un hébraïsme bien connu (cf. « manger d'un arbre » Gen. II), mais il est bon de remarquer que, dans l'usage, cette expression ne signifie pas, comme on pourrait le croire : vivre de son travail, sans être obligé de recourir à l'assistance d'autrui. Pour les Hébreux, le contraire de « manger le fruit de son travail, » c'est le voir manger par d'autres, et c'est là un malheur et une punition divine mentionnés très souvent dans l'Écriture (V. Lév. XXVI, 16; Deut. XXVIII, 38 sq.; Am. V, 11; Mich. VI, 15; Job XXXI, 8).

Ici, comme dans le psaume précédent, l'au-

[1] אשרי, עצב, כן, et surtout הנה qui dans tous deux commence la seconde partie.

teur, après avoir parlé à la troisième personne dans le verset 1, passe à la seconde dans le verset 2. Ce passage rapide d'une personne à une autre est extrêmement fréquent en hébreu ; on le trouve dans maint endroit où il nous surprend et heurte nos habitudes (par exemple, Ps. XCI, 1-3), mais dans notre psaume il n'a rien que de très naturel; l'auteur, qui a commencé en énonçant un principe, d'une manière tout à fait générale, en fait ensuite l'application en s'adressant à un individu en particulier et même, si l'on admet la supposition que nous avons faite ci-dessus, à un homme qui se trouve en sa présence.

— « Oui. » Il y a proprement « car », כִּי, et ce mot a quelquefois embarrassé les interprètes, par exemple Hupfeld, qui en conclut que les deux hémistiches de ce verset ont été intervertis et qu'il faut lire : « Tu es heureux et prospère, car tu mangeras, etc. » Nous accorderons qu'ils sont intervertis ; seulement ils ne le sont pas, selon nous, par la faute d'un copiste ; c'est l'auteur lui-même qui, après avoir sous-entendu sa seconde proposition, de laquelle dépendait la première, finit pourtant par l'exprimer. Hupfeld conteste que כִּי puisse jamais signifier « oui, » mais nous ferons remarquer que ce sens *affirmatif* n'est point proprement autre chose que le sens *confirmatif;* on passe très facilement de l'un à l'autre; nous en avons d'autres exemples : ainsi Ps. CXVIII, 10-12 (où, comme ici, le mot כִּי se trouve au milieu de la phrase) et dans un serment (1 Sam. XIV, 44). En français aussi, dans le langage populaire, on emploie quelquefois, avec une certaine emphase, les mots : « C'est que... » dans le sens de « certes. »

3. Les comparaisons tirées des arbres sont fréquentes dans toutes les littératures et ont fourni à toutes les langues une foule d'expressions devenues usuelles : fort comme un chêne, la sève de la jeunesse, une santé florissante, etc. Aussi est-il presque superflu d'en citer des exemples dans les auteurs hébreux. Le livre des Psaumes, pour nous en tenir à celui-là, nous montre les justes « pareils à des arbres plantés au bord des courants d'eau (I, 3), verdoyants, croissant comme le palmier, s'élevant comme le cèdre du Liban » (XCII, 13-15). Mais, de tous les arbres, ceux qui occupent la place d'honneur dans le symbolisme des Hébreux, ce sont sans contredit la vigne et l'olivier, qui faisaient avec le figuier la gloire et la richesse du sol de la Palestine.[1] Comme, d'après la Loi, l'huile et le vin devaient accompagner la plus grande partie des offrandes faites à l'Éternel, les arbres qui les produisent étaient, en quelque sorte, considérés comme sacrés et, par conséquent, employés souvent pour représenter le peuple saint. Les exemples en abondent.[2] Dans deux morceaux remarquables (Zach. IV et Jean XV), ces symboles sont élevés à un sens encore plus auguste : ils n'y re-

[1] Voir l'apologue de Jotham (Juges IX).

[2] Pour la vigne, voyez És. V ; Jér. II, 21 ; Os. X, 1 ; Matth. XXI, 33, etc. ; et pour l'olivier, Jér. XI, 16 ; Rom. XI, 17 sqq.

présentent plus le peuple saint, qui est figuré dans l'un de ces morceaux par une lampe et dans l'autre par des sarments; la vigne et l'olivier y sont la source d'où les sarments tirent leur sève et d'où coule dans la lampe l'huile qui en alimente la flamme. Ces images gracieuses et poétiques devaient donc être particulièrement chères aux Israélites par les pensées religieuses qu'ils avaient été habitués à y rattacher, et l'auteur de notre psaume les applique à la famille bénie sur laquelle s'arrêtent ses regards; les fils qui entourent la table de leur père et qui le rajeunissent par leur présence, sont comparés aux jeunes pousses d'olivier surgissant des racines du vieil arbre planté au milieu de la cour [1] et à l'ombre duquel, suivant l'usage du pays, la table était alors dressée; et l'épouse est comparée à la vigne chargée de fruits qui étend ses sarments sur les murs de cette cour intérieure, de manière à tapisser la façade et les ailes de la maison. Les mots « dans le fond de ta maison » et « autour de ta table » se rapportent-ils à la vigne et aux oliviers, ou à la femme et aux fils? Aux uns

[1] C'est l'habitude en Orient; Virgile place un vieux laurier dans la cour du palais de Priam :

> Aedibus in mediis, nudoque sub ætheris axe,
> Ingens ara fuit; juxtaque veterrima laurus
> Incumbens aræ, atque umbra amplexa Penates.

et aux autres, croyons-nous; car les plantes qui fournissent au poëte sa comparaison et les personnes qu'il leur compare se trouvent réunies dans la maison dont il parle, et c'est précisément ce voisinage qui lui a suggéré cette image et qui donne à celle-ci un à propos particulier. Aussi s'exprime-t-il à dessein de telle sorte que le symbole ne se distingue pas de la chose signifiée; il veut que l'imagination les associe de manière à ne pouvoir plus les séparer. Si l'on insistait cependant pour savoir à quels mots se rapportent en premier lieu ces deux circonstanciels, nous dirions que l'un, « autour de ta table, » se rapporte avant tout aux fils plutôt qu'aux oliviers, mais que l'autre, « dans le fond de ta maison, » peut fort bien se rapporter d'abord à la vigne et, ensuite seulement, à la femme. Cela dépendra, du reste, de ce que l'on se représentera par ירכתי הבית.

En tout cas, ירכתים ne peut jamais, croyons-nous, signifier simplement *pars posterior*, *latus posticum*, comme le disent les dictionnaires; il ne désigne pas seulement le mur qui fait le fond d'un édifice, mais ce mur-là avec les deux parois latérales qui s'y rattachent; c'est ainsi qu'il peut signifier le fond de cale d'un navire (Jon. I, 5), c'est-à-dire le point où ses flancs se rejoignent, — le cul-de-sac formé par le fond d'une caverne (1 Sam. XXIV, 4) ou d'une vallée (Juges XIX, 1; És. XXXVII, 24); car, comme l'indique son sens propre (« les deux cuisses »), il s'applique toujours à une bifurcation : ainsi on voit clairement que dans Ex. XXVI, 23

il ne désigne pas la paroi qui fait le fond du Lieu très saint, mais les angles formés par cette paroi et les parois latérales; il en est de même 1 Rois VI, 16. Dans notre passage, les mots בירכתי ביתך, si on les rattache à אשתך, se rapporteront à l'intérieur de la maison, dont ils désigneront la chambre la plus reculée (comme Am. VI, 10), et c'est ainsi que paraît l'entendre saint Jérôme *(in penetralibus domus tuæ)*; si, au contraire, on les rattache à גפן, comme le fait la Vulgate, qui traduit *in lateribus domus tuæ*, on devra se représenter la cour intérieure formée par l'arrière-corps et les ailes de la maison. C'est ce dernier sens que nous préférons.

4. « Voila comment. » Peut-être, — comme les mêmes mots הנה et כן dans le psaume précédent, — avec un geste montrant le riant tableau de famille que le psalmiste a sous les yeux.

5. « Que l'Éternel te bénisse! » יברכך doit être traduit ici par l'optatif, comme le fait la Vulgate, et non par le futur, comme le font Luther, Ostervald et Segond. Ce n'est pas seulement parce qu'il est suivi d'impératifs, ni, comme le dit Hupfeld, parce que le futur ne ferait que répéter l'énoncé du verset précédent; c'est surtout parce que sa position avant le sujet y oblige, cette construction indiquant, dans la règle, le sens optatif, comme la construction inverse indique le sens futur.

— « Puisses-tu voir Jérusalem prospère tous les jours de ta vie! » Ces derniers mots (« tous les jours de ta vie ») confirment notre explication de ce psaume : ils n'ont toute leur portée que s'ils sont adressés à un habitant de Jérusalem, par des gens venus du dehors et n'ayant que momentanément le bonheur d'y séjourner.

6. « Et voir des fils a tes fils ! » « Les fils des fils sont la couronne des vieillards, » dit Salomon (Prov. XVII, 6).

— « Paix sur Israel ! » Voir notre remarque sur Ps. CXXV, 5. Ces mots nous paraissent destinés à clore l'espèce d'épisode ou d'entr'acte que forment dans la série des cantiques de pèlerinage les deux psaumes jumeaux que nous venons d'étudier. Des pensées du bonheur domestique, ces mots ramènent l'esprit à un sujet plus élevé, le bien de la patrie tout entière, les destinées du peuple de Dieu. Ils nous annoncent que la parenthèse est finie et que nous allons rentrer dans la grande ligne !

X

PSAUME CXXIX

(LXX et Vulgate 128.)

1. Chant des pèlerinages.

Ils m'ont bien tourmenté dès ma jeunesse...
2. (Qu'Israël dise : Ils m'ont bien tourmenté dès ma jeu-
Pourtant ils ne m'ont rien pu ! [nesse),
3. Sur mon dos ont labouré des laboureurs,
Ils y ont tracé leurs longs sillons.
4. L'Éternel est juste,
Il a coupé la corde des méchants.
5. Qu'ils soient confus et reculent,
Tous ceux qui haïssent Sion !
6. Qu'ils soient comme l'herbe des toits,
Qui, avant d'éclore, a séché !
7. Le moissonneur n'en a point rempli sa main,
Ni celui qui lie les gerbes, son bras;
8. Et les passants n'ont point dit :
« Que la bénédiction de l'Éternel soit sur vous !
— Nous vous bénissons au nom de l'Éternel. »

Après le coup d'œil que les deux psaumes précédents nous ont permis de jeter dans l'intérieur de la vie domestique des Israélites, nous nous retrouvons dans les parvis du temple, au milieu du peuple entier, qui y célèbre ses fêtes solennelles. La série des chants nationaux recommence, et elle recommence précisément au point où elle a été interrompue. En effet, la situation dans laquelle nous place le Ps. CXXIX est celle où nous avait laissés le CXXVI et ces deux morceaux se font pour ainsi dire pendant, des deux côtés du mésologue. L'un et l'autre commencent par rappeler une cruelle oppression et une grande délivrance et demandent ensuite à l'Éternel d'intervenir encore, — là, pour achever de rassembler Israël, — ici, pour consommer la défaite de ses ennemis. L'un et l'autre se trouvent par là divisés en deux strophes et chacun d'eux se termine par un tableau qui met sous nos yeux la moisson : dans le premier, qui représente les destinées d'Israël, le poëte nous a montré, sous l'image d'une joyeuse moisson, l'avenir bienheureux que Dieu réserve à son peuple après des souffrances nécessaires, — dans celui-ci il nous fait entrevoir le sort des nations ennemies d'Israël; pareilles à une semence jetée dans un sol peu profond, elles ont eu, elles, des débuts heureux, un accroissement précoce et rapide, mais à

la chaleur du soleil elles vont être desséchées (cf. Matth. XIII, 5 sq.); on n'en fera point de ces gerbes que l'on rapporte avec cris de joie pour les amasser dans les greniers (Matth. III, 12; XIII, 30).

Notre psaume fait donc pendant au CXXVI et non, comme le dit Hupfeld, au CXXIV. Il rappelle sans doute ce dernier, mais c'est par des traits extérieurs et moins importants, — à savoir par le nombre des versets et par la reprise caractéristique du début, — de même qu'il rappelle les psaumes CXX et CXXIII par son premier mot (רבת), qui y exprime un sentiment tout pareil.

1. « Dès ma jeunesse. » Les différents âges de la vie d'un peuple ont été, de tout temps et partout, comparés à ceux d'un individu; c'est là une métonymie qui a passé dans la langue et c'est à peine encore une image poétique. Aussi les prophètes, Osée, Ésaïe, Ézéchiel, Jérémie surtout, qui parlent très souvent de la jeunesse d'Israël, ont presque toujours soin de rendre à cette expression sa valeur primitive, en ajoutant quelque trait qui complète et accentue la personnification. C'est ce que fait ici le psalmiste : le peuple d'Israël parle de lui-même, comme s'il s'agissait d'un seul homme. Cela est indiqué clairement, non pas seulement par le singulier (*moi*, et non pas *nous*

comme dans le Ps. CXXIV), car la première personne du singulier, dans le sens collectif, est fréquente dans les psaumes; ce sont, bien plus encore, les mots « sur mon dos, » qui écartent l'idée de collectivité.

— Sur רבת, voyez la note sur Ps. CXX, 6; et sur les mots יאמר־נא ישראל celle sur Ps. CXXIV, 1.

2. « POURTANT. » גם, qui signifie le plus souvent « aussi, encore, » a quelquefois (ici, par exemple, et Eccl. VI, 7) le sens adversatif, que lui conteste Hupfeld. D'autre part, il peut annoncer une conclusion et se traduire par « c'est pourquoi » (par exemple Gen. XLII, 22). Ces deux sens, bien que diamétralement opposés, découlent du sens propre, d'une manière pour ainsi dire nécessaire. « Avec cela » peut signifier également « à cause de cela » et « malgré cela. » Dans notre langue le mot « aussi, » en tête d'une proposition, a le premier sens et « avec tout cela » a souvent le second. Et notre mot « pourtant, » qui, encore au XVI^e^ siècle, annonçait une conclusion et était synonyme de « partant » (italien : *per tanto*), n'a plus maintenant que le sens adversatif.

— « ILS NE M'ONT RIEN PU. » (Vulg. *non potuerunt mihi.*) Ces mots rendent exactement l'expression hébraïque, pour le sens comme pour la lettre. Nos traducteurs ont tous reculé devant cette locution, qui leur a paru sans doute d'un langage trop populaire. Chateaubriand a dit pourtant :

> Alpes, vous n'avez point subi ma destinée,
> Le temps ne vous peut rien.

3. « Ils ont labouré sur mon dos. » Ceci ne se rapporte pas seulement à des coups de verge dont (comme nous le dirions aussi) on lui aurait labouré le dos, comme un maître cruel pourrait le faire à son esclave. L'image est plus hardie, le poëte veut dire : On m'a traité comme un sol insensible, que l'on foule aux pieds et qu'on déchire par le soc de la charrue. C'est analogue à És. LI, 23, où il est dit que les oppresseurs d'Israël l'ont contraint à faire « de son dos comme une rue pour les passants. »

— « Ils y ont allongé leurs sillons. » למענותם (chetib). Datif pour accusatif, araméisme fréquent en hébreu et qui, dans le cas particulier, pourrait s'expliquer ainsi : « ils ont donné de la longueur à leurs sillons. » Le keri remplace le plur. מענות par un sing. מענית qui ne se rencontre pas, mais qui peut néanmoins avoir été plus usité que מענה (sing. de מענות), qui ne se trouve qu'une fois.

— « Les cordes des méchants. » Génitif du sujet, comme Ps. II, 3 : « Jetons loin de nous *leurs cordes*, » c'est-à-dire les cordes avec lesquelles ils nous tiennent attachés au joug. « Secouer le joug » est une métaphore usitée dans toutes les langues et avec laquelle les écrivains hébreux mettent souvent en parallèle « rompre ou délier les cordes. » (Jér. II, 20; V, 5; XXX, 8; Nah. I, 13). Au verset précédent, Israël était le champ qu'on labou-

rait, ici c'est le bœuf de labour. L'image a changé, mais elle est encore empruntée à l'agriculture, comme toutes celles de ce psaume. Il y a plus : le poëte contemple toujours en imagination le même tableau; seulement il en applique à son sujet un autre trait. Pour nos habitudes, il y a là quelque incorrection; mais il en est de la rhétorique des Hébreux comme de leur syntaxe; elle est d'une logique moins farouche que la nôtre. C'est ainsi que dans Malachie III, l'ange de l'Éternel qui vient d'être comparé au feu d'un fondeur (v. 2) est représenté (v. 3) comme étant le fondeur lui-même. De même, dans Osée VII, 6-8, — passage très obscur, il est vrai, — Éphraïm est comparé successivement à un four embrasé et à une galette mal cuite. Les comparaisons varient, le tableau ne change pas. Dans notre psaume, on pourrait aussi expliquer, en continuant l'image : « Il a rompu la corde qui retenait le joug sur le cou des bœufs dont on se servait pour labourer, de sorte qu'on n'a pas pu continuer. » Mais cette explication, donnée par Ewald, est peu naturelle et, comme nous venons de le voir, n'est point nécessaire, non plus que celle de M. Reuss, qui suppose l'image tout à fait abandonnée : « La corde qui liait la main de l'esclave, Jéhova l'a coupée. »

6. « Comme l'herbe des toits, etc. » — Même comparaison, És. XXXVII, 27.

— « Avant d'éclore. » שלף, — qui ailleurs se trouve toujours dans le sens de « dégainer l'épée » et, une fois, dans celui de « ôter un soulier, » — a été entendu ici de diverses manières. Les uns, élargissant le sens du mot et sous-entendant un sujet indéterminé, traduisent : « avant qu'on l'arrache. » C'est le sens adopté par les LXX et suivi par la Vulgate et par beaucoup de nos traducteurs (Segond, Reuss, etc.). D'autres prennent le mot intransitivement (« se dégainer ») et l'entendent de la fleur ou de l'épi, sortant de son involucre. Cette interprétation s'écarte moins du sens habituel de שלף et est plus conforme au sens du passage d'Ésaïe que le psalmiste paraît imiter ici. Ésaïe dit en effet לפני קמה, « avant la formation de la tige » (Segond). On pourrait aussi modifier un peu cette interprétation, en laissant à שלף son sens transitif habituel et en sous-entendant le régime : « Comme l'herbe des toits qui, avant d'avoir fait sortir de la gaîne (sa fleur ou son épi)... »

7-8. Le psalmiste vient d'emprunter sa comparaison à Ésaïe, mais le poëte ne s'arrête pas où s'est arrêté l'orateur; il la développe et en tire un tableau, on pourrait même dire une petite scène; car les derniers mots : « Nous vous bénissons au nom de l'Éternel » ne sont pas « une répétition on ne peut plus froide, » comme le pense M. Reuss, à qui ils donnent même lieu de douter de l'intégrité du texte; ils mettent sous nos yeux d'autres passants adressant le même vœu sous une forme un peu différente, ou plutôt, croyons-nous, ils ne sont

pas une répétition, c'est la réponse des moissonneurs aux passants, qui viennent de leur dire : « La bénédiction de l'Éternel soit sur vous ! » Le livre de Ruth présente une scène toute pareille et qui a peut-être fourni ce trait au psalmiste; « Booz étant venu de Bethléhem, dit aux moissonneurs : L'Éternel soit avec vous! — et ils lui dirent : Qu'il te bénisse ! » (Ruth II, 4).

Ainsi, à la fin de ce psaume, dont le début rappelait les longues souffrances d'Israël, l'imagination se repose sur un tableau qui la satisfait et la charme, et la malédiction, qui constitue l'idée exclusive de cette seconde partie, s'achève, quant à la forme, par une double bénédiction. Il ne pouvait en être autrement dans un chant de fête et nous avons vu que l'épiphonème du Ps. CXXV avait la même intention. Mais, dans notre psaume, le poëte, au lieu d'ajouter à son chant, par simple juxtaposition, la bénédiction qui devait le terminer, a su, par un art exquis et d'une manière qui paraît toute naturelle, la tirer du développement même de l'image qu'il a employée.

Le docteur Lowth, en constatant que les Hébreux font de la comparaison un usage extrêmement fréquent, ajoute que la brièveté de ces comparaisons en compense la grande quantité et qu'ils ont soin de n'y rien ajouter qui ne soit nécessaire;

il n'a guères observé, dit-il, qu'une seule exception à cette règle. Et l'exception qu'il cite est précisément la comparaison que nous venons d'étudier. [1] Cette remarque de Lowth est aussi juste que fine. Nulle part, en effet, les psaumes ne semblent toucher d'aussi près à ce que l'on a appelé *l'art pour l'art*. Ils n'y touchent pas cependant; car, outre l'intention que nous avons déjà signalée, il y en avait probablement encore une autre qui l'engageait à donner ici, comme dans le Ps. CXXVI, une certaine importance au tableau de la moisson. Ces deux psaumes étaient sans doute destinés à la Pentecôte, fête des moissons, de même que nous avons vu dans ceux qui précédaient le CXXVI des traits qui les rendaient particulièrement propres à être chantés à la Pâque. L'étude des psaumes qui nous restent à expliquer confirmera cette supposition, en nous montrant qu'ils continuent à se suivre dans l'ordre des solennités israélites.

[1] *Prope singularis est exempli hæc comparatio.*

XI

PSAUME CXXX

(LXX et Vulg. 129.)

1. Chant des pèlerinages.

Du fond des abîmes je t'ai appelé, ô Éternel !
2. Seigneur, écoute ma voix ;
Que tes oreilles soient attentives
A mes cris qui implorent ta pitié !

3. Si tu gardes les iniquités, ô Éternel !...
Seigneur, qui subsistera ?
4. Car le pardon est auprès de toi
Afin qu'on te craigne.

5. J'ai attendu l'Éternel, mon âme a attendu
Et j'ai compté sur sa parole.
6. Mon âme est tournée vers le Seigneur
Plus que les guets vers le matin,
Que les guets vers le matin.

7. Compte sur l'Éternel, ô Israël !
   Car auprès de l'Éternel est la grâce
   Et il y a auprès de lui abondance de rédemption;
8. Et lui-même rachètera Israël
   De toutes ses iniquités.

Dans les psaumes que nous venons d'étudier, nous avons vu Israël se réjouir de ce qu'il est le peuple de l'Éternel (CXXV, 1); car ce titre l'assure qu'il a l'Éternel pour lui (CXXIV, 1) et que, tôt ou tard, après quelques épreuves encore, viendra le jour de sa complète délivrance (CXXV, 3; CXXVI, 5) et de la ruine de ses ennemis (CXXIX). Mais la joie que le fidèle, « l'homme craignant l'Éternel » (CXXVIII), « son bien-aimé » (CXXVII), éprouve en se sentant l'objet de toute la faveur de Dieu, éveille et avive en lui le sentiment du péché. Plus il considère la grandeur de l'amour et de la patience de Dieu à son égard, plus il sent combien il s'en est rendu indigne. Alors sa prière devient plus instante, plus intime, plus sérieuse que jamais. Ce n'est plus seulement des maux extérieurs qu'il veut être délivré, ce n'est plus de ses ennemis, ce n'est plus de la peine de son péché, c'est de son péché même. Dans cette angoisse, le pardon même ne lui suffit plus entièrement, il n'est pour lui qu'un nouveau sujet de douleur, car son expérience lui a appris que ce pardon, accordé par le

Seigneur *afin qu'on le craigne,* n'a pas produit son fruit et est, par conséquent, devenu pour lui l'occasion d'un péché d'ingratitude encore plus difficile à pardonner (« Qui subsistera? »). Il sent qu'il est un esclave du péché, condamné à tourner dans un cercle sans fin de péché, de repentir, de pardon et de péché! C'est « du fond de cet abîme » que part le premier cri du psalmiste (1re et 2e strophes). Ce qui le soutient dans ces ténèbres, c'est son espérance en Dieu, c'est la foi qu'il sera un jour racheté de son esclavage par l'Éternel lui-même (3e et 4e strophes).

Tel est le sujet de ce célèbre *De profundis,* le plus remarquable peut-être des sept psaumes pénitentiaux et que Luther mettait au nombre de ceux qu'il appelait *psaumes pauliniens,* tant il lui paraissait que la pensée du Nouveau Testament, la doctrine de la grâce formulée par saint Paul, y était nettement exprimée. Il nous paraît en effet que, si le Ps. CXXIX marque un des points les plus avancés où l'art soit arrivé dans la poésie des Hébreux, celui-ci est un des passages de l'Ancien Testament où se voit le plus haut développement du sentiment religieux au sein de ce peuple.

1. « Du fond des abimes, » ou « des lieux profonds, » c'est-à-dire probablement « du fond des

eaux, » comme Ps. LXIX, 3-15, où cette expression est comme ici l'image d'une angoisse extrême.

— « JE T'AI APPELÉ. » קראתיך. Nos traducteurs modernes, à un très petit nombre près, ont remplacé ce passé par un présent (« je t'invoque »). Mais il faut maintenir le passé, comme le font les LXX et la Vulgate et après eux Calvin, la Version anglaise, le P. Curci, Darby, et comme y invite la Grammaire. La prière actuelle du psalmiste ne vient que dans le verset suivant; ce qu'il veut exprimer par ces premiers mots, c'est le fait qu'il appelle déjà depuis un certain temps et qu'il attend une réponse (v. 5).

2. « A MES CRIS QUI IMPLORENT TA PITIÉ. » תחנונים ne signifie pas « des supplications » quelconques, mais « des cris de *Aie pitié!* חנני, des *Kyrie eleison*, » de même que שוע *(shêva, shoua)* signifie « un cri de הושיע, un cri de *Au secours!*» et que le verbe שוע au piël (seule forme usitée) signifie « crier au secours. »

3. « SI TU GARDES LES INIQUITÉS. » La notion de « garder » et celle de « regarder » se touchent de près et שמר s'applique à l'une et à l'autre. La plupart de nos traductions (Vulgate, Ostervald, Vivien, Reuss, Lausanne, Darby, etc.) lui donnent ici le second sens. Nous croyons qu'il a plutôt son sens primitif; « *garder* les iniquités, » c'est « en

garder le souvenir » (Perret-Gentil, Bruston, Segond); c'est même quelque chose de plus, c'est le contraire de « les jeter loin de soi » (Es. XXXVIII, 17) ou de « les laisser aller » (*remittere*, ἀφιέναι, παριέναι, סלח = שלח). Les péchés que Dieu *ne laisse pas aller*, il les garde « scellés dans une bourse, » dit Job (XIV, 17), pour les remettre devant ses yeux (Ps. XC, 8), en faire le compte et les rétribuer. Ce sens est confirmé par les mots suivants : « Qui subsistera? » c'est-à-dire : « Qui subsistera en jugement? » (comme Ps. I, 5).

4. « Car, » כי. Ce petit mot a embarrassé les interprètes. On le traduit ordinairement par « mais, » et comme il ne peut se rendre ainsi que s'il est précédé d'une négation, on le fait dépendre d'une proposition intermédiaire non exprimée: « Si tu gardes les iniquités, qui subsistera ? *Mais ce n'est pas ce que tu fais,* car le pardon, etc. » (De Wette : « *Nein!* » Delitzsch : « *Doch nicht!* » Franck et Perret-Gentil : « Mais non! ») Les LXX cependant, la Vulgate, Luther, Calvin, ont traduit ce mot d'après son sens habituel; [1] Hengstenberg fait de

[1] Le texte suivi par les LXX et la Vulgate doit avoir été un peu différent du nôtre pour les deux derniers mots du verset. Dans ces deux versions, ils sont rattachés aux premiers mots du verset suivant. La Vulgate traduit : « *Et propter legem tuam sustinui te, Domine.* » Dans les LXX,

même et cherche à l'expliquer en disant que le verset précédent, sans avoir la forme d'une prière, en est réellement une et signifie, dans la pensée de l'auteur : « Ne prends pas garde à mes iniquités ! » Notre verset serait alors la raison sur laquelle il se fonderait pour demander à Dieu cette faveur. D'autres rattachent le v. 4 au v. 2, en sautant par dessus le 3; Hupfeld, qui adopte cette explication, avoue cependant que, pour être dans leur ordre naturel, les versets 2 et 3 devraient être intervertis. Pour nous, il nous paraît que la difficulté que l'on a cru trouver ici disparaît entièrement si l'on envisage les derniers mots du verset (« afin que tu sois craint »), non point comme un simple circonstanciel, que l'on pourrait omettre au besoin, mais comme exprimant l'intention même de ce verset. Ce que le psalmiste veut dire, ce n'est pas que l'Éternel pardonne, mais que, s'il pardonne, *c'est afin qu'on le craigne,* — c'est-à-dire que le pardon accordé par l'Éternel a pour but de nous inspirer une plus grande crainte de lui et, partant, une obéissance plus parfaite à sa loi et que, puisqu'il n'en a pas été ainsi, nous sommes inexcusables (Rom. II, 4).

---

on lit : ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου. Peut-être ὀγόματος est-il une altération de νόμου, qu'on trouve dans Symmaque et Théodotion qui évidemment avaient, au lieu de תורא, lu תורה et l'avaient vocalisé *thora*.

Ceci est tout à fait d'accord avec le sens du psaume (et particulièrement du dernier verset), tel que nous l'avons exposé en commençant, ou plutôt, c'est le verset 4 bien compris qui donne la clef de tout le reste.

— « Le pardon. » Le substantif סליחה ne se rencontre que deux fois ailleurs et l'adjectif *[sallâch]* une seule fois, mais le verbe סלח, « pardonner » est très usité. Gesenius et Fürst le rapprochent de סלה et de סלל, *sustulit*, de sorte qu'il serait synonyme de נשא, qui s'emploie aussi dans le sens de « pardonner. » Il nous paraîtrait plus naturel de le rapprocher de שלח, *dimisit*, d'où *remisit*. Cela ne change du reste rien au sens. Nous avons cru assez longtemps que l'antithèse qui fait l'idée de ce psaume (סליחה, v. 4, et פדות, v. 7) était entre la *prætermissio* (πάρεσις, Rom. III, 25) et la *remissio* (ἄφεσις, Hébr. IX, 22 et *passim]*; mais le sens usité de סלח ne permet point de restreindre celui de סליחה et de lui faire signifier autre chose que ἄφεσις. L'opposition est donc, dans notre psaume, entre la *rémission* du péché et la *délivrance* du péché, littéralement *le rachat de la servitude du péché* (פדות, *redemptio]*.

5. Si l'on ne s'associe pas à l'émotion du poëte, on sera tenté de voir une tautologie dans ce verset qui, au fond, dit trois fois la même chose. Mais comme ces répétitions et cette intensité croissante de l'expression nous peignent bien le combat intérieur d'une âme qui s'efforce de bannir tout reste de doute et de s'enraciner dans la foi, en se répétant à elle-même qu'elle veut croire, qu'elle croit! Remarquez, au reste, la progression : « *J'ai* at-

tendu... *Mon âme* a attendu... J'ai *compté sur* sa parole. »

Les deux verbes קוה et יחל (tous deux au piël) sont, il est vrai, synonymes et employés parallèlement par les poëtes (Es. LI, 5; Job XXX, 26 et ici); mais dans ces cas-là, — et on ne l'a, croyons-nous, pas remarqué, — c'est toujours יחל qui vient le second, comme pour renforcer l'autre; ce qui nous paraît indiquer que, s'il y a une nuance entre les deux, יחל dit un peu plus que קוה. Notre vieille traduction, d'Olivétan à Ostervald, n'a pas indiqué cette progression ou plutôt l'a renversée, en traduisant le premier mot par « attendre » et le second par « espérer. » Elle est en revanche très bien rendue par Perret-Gentil, Segond et surtout par M. Reuss et par M. Bruston.

6. « MON AME EST TOURNÉE VERS LE SEIGNEUR. » En hébreu, il n'y a pas de verbe dans cette proposition, mais est-il nécessaire de sous-entendre celui du verset précédent ou de supposer, comme le fait Hupfeld, que ce verbe-là devait se trouver aussi dans notre verset et a été omis par un copiste? Ne faut-il pas plutôt, ici comme Ps. CXXIII, 2, placer entre les deux mots נפשי et לאדני le présent du verbe substantif : « *Anima mea* EST *ad Dominum* » (« Meine Seele ist zu Adonaï, » comme traduit Delitzsch)?

— « PLUS QUE LES GUETS VERS LE MATIN. » Les שומרים dont il est ici question ne sont pas, d'une manière générale, des gens restés éveillés pendant la nuit, comme le veut Delitzsch; car שומר n'a jamais ce sens; c'est toujours « un gardien » et ici, comme Ps. CXXVII, 1, la garde ou le guet. Nous croyons même que ce n'est pas un guet quelconque, attendant avec impatience d'être relevé de garde pour

pouvoir enfin se reposer; « il s'agit probablement ici, comme le dit très bien M. Reuss, du lévite placé en sentinelle pour signaler le premier rayon du soleil et le commencement des rites sacrés du temple. » Et c'est ainsi que l'entend déjà le paraphraste chaldéen, qui ne fait sans doute que reproduire une explication traditionnelle. Après avoir traduit : « *Anima mea expectavit Dominum plus quam observantes custodias matutinas,* » il ajoute : « *quas observant ut offerant oblationem matutinam.* » Nous verrons tout à l'heure comme ceci s'accorde bien avec la destination spéciale que nous croyons pouvoir attribuer à ce psaume.

La répétition des mots שומרים לבקר a été entendue de diverses manières. On a, par exemple, pensé que ces mots étaient pris une fois comme sujet et l'autre fois comme attribut : « plus que ceux qui attendent le matin n'attendent le matin. » Ce sens est celui que nous trouvons dans Ostervald, mais l'expression nous paraîtrait être tout à la fois recherchée et prosaïque. Nous croyons, avec presque tous les interprètes plus modernes, que c'est une répétition pure et simple, mais nous ne pensons point qu'elle provienne d'une altération du texte, comme le suppose M. Reuss. Cette répétition est toute de sentiment, comme l'était dans le verset précédent la triple mention de l'attente. Ici le poëte, en répétant

les mêmes mots, sans y rien changer et comme avec un soupir, a voulu pour ainsi dire peindre par la parole tout ce que cette attente continue a de long, — de long et de monotone !

7-8. Tout, dans ces deux versets, s'élargit et s'agrandit : ce n'est plus lui seul que le psalmiste exhorte à s'attendre à l'Éternel, c'est Israël tout entier. Il ne parle plus seulement du « pardon, » qui se trouve auprès de l'Éternel (v. 4), mais de son « amour » et de la « rédemption » qui est auprès de lui et qui y est même « en abondance. » Et son regard, s'étendant dans l'avenir, aperçoit le jour où ce sera l'Éternel « lui-même » (הוּא) qui rachètera son peuple de toutes ses iniquités.

— « La miséricorde » ou, mieux peut-être, « l'amour » ou « la charité. » Le mot חסד, comme en latin *pietas*, n'a pas de correspondant exact dans notre langue. Ostervald, qui le traduit ici par « miséricorde, » ailleurs par « grâce » ou « faveur, » le rend le plus souvent par « bonté. »

— « Abondance de rédemption, » ou « un trésor de rédemption, » comme traduit d'une manière très heureuse Perret-Gentil.

Le psaume CXXX présente de nombreux rapports de diction avec le LXXXVI, entre autres l'emploi répété du nom

d'*Adonaï*. C'est ce qu'a remarqué Delitzsch. Il ne nous paraît pas cependant qu'on puisse, comme il le fait, voir dans ces deux psaumes une tentative de créer un genre de psaumes *adonaïques* à côté des psaumes élohiques et jéhoviques : le nom de אדוני se trouve dans vingt-cinq psaumes; il y en a même dans lesquels il reparaît aussi souvent que dans le CXXX, c'est-à-dire trois fois (Ps. XXXV et XXXVIII) ou même encore plus souvent (six fois dans le Ps. LXVIII). La présence de ce nom dans celui qui nous occupe — et dans d'autres peut-être — peut fort bien n'être due qu'à certains besoins de symétrie. Nous avons vu que le recueil des psaumes des Maaloth se compose de plusieurs groupes dont chacun contient le même nombre de fois le nom tétragramme. Il se peut fort bien que, pour obtenir ce résultat, on ait ici substitué quelquefois אדוני à יהוה, qui, du reste, se trouve aux versets 3 et 6 dans quelques éditions et dans plusieurs manuscrits. En réalité et pour l'usage pratique, ce changement n'en était pas même un, puisque, le nom tétragramme ne devant jamais s'articuler, les deux mots s'énonçaient de la même manière. Il était tout pareil à celui que nous faisons quelquefois en français à l'orthographe d'un mot, afin de rendre une rime plus correcte pour l'œil.

Nous devons nous demander maintenant à quelle circonstance a pu s'appliquer ce psaume et quel est son rôle dans la série des cantiques graduels. Ce psaume et le suivant se trouvent entre le CXXIX, qui se rapportait à la Pentecôte, et le CXXXII, qui, comme nous le verrons, était destiné à la fête des Tabernacles; mais on voit aisément qu'ils ne peuvent se rapporter ni à l'une, ni à l'autre de ces fêtes. Ainsi, comme nos cantiques des Maaloth se suivent dans l'ordre que les fêtes

occupent dans l'année ecclésiastique des Hébreux, les Ps. CXXX et CXXXI doivent se rapporter à une solennité intermédiaire. Or il y en a une en effet, une grande solennité, qui précède de cinq jours seulement la fête des Tabernacles : c'est le jour des Expiations, le *Yôm Kippour,* le seul jour de jeûne institué par la loi. Ce jour était, à un certain égard, le plus solennel et le plus saint de l'année; car c'était le seul où le Souverain Sacrificateur écartât le voile qui fermait le Lieu très saint et se présentât devant le trône même de l'Éternel; c'était celui où, après s'être purifié lui-même d'une manière toute particulière, il faisait propitiation pour le peuple entier, pour les sacrificateurs, pour l'autel et pour le sanctuaire même. Après cette expiation, une fois les cérémonies terminées, Israël se sentait de nouveau le peuple saint et, joyeux d'être réconcilié avec son Dieu, il reconduisait en triomphe dans sa demeure le Souverain Sacrificateur, en qui se résumait le caractère de sainteté de la nation et qui, en ce jour-là, avait été rendu digne de paraître en son nom devant la face de l'Éternel.[1] Mais, jusqu'à ce que l'expiation fût opérée, les Israélites « affligeaient leurs âmes » (Lév. XVI, 29. 31) et, dans la nuit qui pré-

[1] Voyez dans le Talmud : *Yôma* VII, 4 et *Thaanith* IV, 8.

cédait ce grand jour, ils étaient, comme en une nuit de deuil, couverts de cilices et attendaient, prosternés dans la prière et dans les larmes, l'aurore du jour où le poids de leurs péchés allait leur être enlevé.

Le ton de notre psaume et les sentiments qu'il exprime s'accordent fort bien avec cela et certains traits prennent même un à propos tout particulier si l'on se représente cette situation. Ainsi les derniers mots « de toutes leurs iniquités » nous paraissent faire allusion à ce qui est dit dans la loi relative au *Yôm Kippour* (Lévitique XVI) : « Aaron confessera *toutes les iniquités* des Fils d'Israël » (v. 21), et (dans le verset suivant) « le bouc portera sur soi *toutes leurs iniquités*,» car il est à remarquer que ces mots « toutes leurs iniquités » qui reviennent encore dans le même morceau (v. 34), ne se trouvent nulle part ailleurs dans toute la loi. [1] Et quant à ces guets qui attendent le matin avec impatience, ce n'est pas une image que le poëte aille chercher bien loin, il les a sous les yeux [2] : leur impatience de voir arriver le jour et

[1] Il en est de même des expressions « tous leurs forfaits » (כל־פשעיהם) et « tous leurs péchés » (כל־חטואתם). Ces derniers mots se trouvent, il est vrai, une fois encore dans le Pentateuque, mais ce n'est pas dans une loi, c'est dans l'histoire de Coré et d'Abiram (Nomb. XVI, 26).

[2] Nous avons déjà vu dans nos psaumes des Maaloth des

son attente de l'Éternel ne sont pas deux choses différentes, c'est au fond une même attente; mais, chez le psalmiste, elle est plus grande encore (« plus que le guet ») : c'est qu'il sent et comprend plus profondément que la foule, le poids du péché l'accable davantage et il éprouve le besoin d'une expiation plus complète et d'une *rédemption,* que l'Éternel seul peut opérer.

Ce psaume nous paraît être des plus importants pour la théologie de l'Ancien Testament. Il marque, comme nous l'avons dit, un des points culminants du développement religieux en Israël. Israël est arrivé à entrevoir ce qu'a développé plus tard l'auteur de l'épître aux Hébreux (chapitres IX et X); il a pressenti que les sacrifices prescrits par la loi et que l'on devait répéter toujours de nouveau, ne pouvaient amener à la perfection ceux pour qui on les offrait, il a compris que ces sacrifices n'ôtaient point les péchés, mais ne faisaient, comme le dit éloquemment l'auteur de cette épître, qu'en « renouveler le souvenir » (ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν,

images empruntées à ce que l'auteur avait sous les yeux : ainsi, Jérusalem entourée de montagnes (Ps. CXXV), les oliviers qui environnent la table dressée dans la cour de la maison (Ps. CXXVIII) et, à la fin du Ps. CXXVI, les gerbes apportées avec cris de joie, ce qui, comme ici les guets attendant le matin, rappelait un des traits caractéristiques de la solennité à laquelle le psaume était destiné.

Hébr. X, 3). Le psalmiste sent que cette expiation n'est qu'une ombre, qu'une figure; il lui en faut une autre, une expiation qui ne se borne pas à *couvrir* ses péchés (כפר, כפור), mais qui l'en *affranchisse* (פדה, פדות, ἐλευθεροῦν, Rom. VI, 18). Cet affranchissement, que la loi ne peut donner (Rom. VIII, 3), l'Éternel peut l'opérer et il l'opérera, le psalmiste a foi en la grandeur de son amour (v. 7); et cette rédemption, la parole de l'Éternel par les prophètes la lui a révélée et c'est à cette parole qu'il s'attache.

On peut, nous paraît-il, rapprocher ce psaume d'un passage remarquable des visions de Zacharie (III, 8 sq.) : l'Éternel déclare au Souverain Sacrificateur Jéhoshua que les sacrificateurs sont des *types* [1] et qu'il va envoyer son serviteur *Germe;* puis, faisant comme le psalmiste, allusion au jour des Expiations, qui, pour le Souverain Sacrificateur plus que pour tout autre, était la journée par excellence, il ajoute ces mots : « J'ôterai l'iniquité de ce pays *en un seul jour.* »

Longtemps après notre psalmiste, sous le règne de l'orthodoxie judaïque, qui voyait dans ses institutions ecclésiastiques quelque chose de définitif et ne désirait rien au delà du culte établi, il y avait

[1] Quoique ce mot ait un air un peu moderne, c'est le seul qui rende le אנשי מופת de ce passage.

encore un petit nombre d'hommes non satisfaits, auxquels ce culte ne suffisait pas. Ils avaient faim et soif d'une justification plus réelle (Matt. V, 6) et, comme l'auteur de notre psaume, ils attachaient leurs regards à la parole des prophètes, qui leur paraissait un flambeau dans leurs ténèbres (2 Pierre I, 19); le nom même qu'on leur donnait fait songer à notre psalmiste, on les appelait : « Ceux qui *attendaient* la rédemption[1] » (Luc II, 38).

[1] λύτρωσις. C'est aussi le mot par lequel les LXX traduisent פדות dans notre psaume.

XII

PSAUME CXXXI

(LXX et Vulg. 130.)

1. Chant des pèlerinages. — De David.

Éternel, mon cœur ne s'est pas enflé
Et mes yeux ne se sont pas élevés,
Et je n'ai pas promené ma pensée dans des choses
Et trop hautes pour moi. [trop grandes

2. Oui, j'ai apaisé et fait taire mon âme ;
Comme un enfant sevré, sur le sein de sa mère,
Telle que l'enfant sevré, telle est en moi mon âme.

3. Attends-toi à l'Éternel, ô Israël !
Dès maintenant et à jamais.

1. « De David. » Des quatre psaumes des Maaloth attribués à David dans nos éditions du texte hébreu, celui-ci est le seul qui le soit également

dans tous les manuscrits et dans toutes les versions anciennes. Nous croyons donc que ce titre est authentique.

Ceci, il est vrai, signifie seulement qu'il remonte au premier rédacteur du recueil; mais il serait assez difficile de démontrer que celui-ci se soit trompé : car la langue n'indique point une époque postérieure à celle de David; c'est un fait digne de remarque que ce psaume, qui, des quatre que nous venons de rappeler, est le seul dont le titre ne soit pas rendu suspect par les variantes, est aussi le seul où ne paraisse par ce ל préfixe, qui ne se trouve dans aucun des psaumes de David contenus dans le reste du Psautier. Nous devons avouer néanmoins que cela ne suffit pas pour nous convaincre qu'il soit de lui, et ce qui nous en fait douter, c'est la comparaison de l'enfant sevré. Il y a dans cette image une grâce et, si l'on peut s'exprimer ainsi, une gentillesse qui semble trahir le poëte auquel nous devons quelques-uns des autres cantiques graduels.

— « Mon cœur ne s'est point enflé, etc. » Cf. des expressions analogues dans deux psaumes attribués aussi à David (XVIII, 28; CI, 5) et Prov. XXI, 4. Remarquez aussi la progression dans les trois membres de phrase : il s'agit d'abord des sen-

timents du cœur, puis de leur manifestation sur le visage, puis des actes, de la conduite.

L'Ecriture dit de plusieurs rois : גבה לבו, « son cœur s'enfla » — ou « s'éleva » — (2 Chron. XXVI, 16; XXXII, 25; Ezéch. XXVIII, 2, 5, 17). Cette expression désigne moins encore l'orgueil que la confiance en soi-même : aussi peut-elle être déterminée par des mots qui lui donnent un sens favorable et elle s'applique alors à l'énergie, à la fermeté de la décision (2 Chron. XVII, 6).

— « JE N'AI PAS PROMENÉ MA PENSÉE. » Litt. : « Je ne me suis pas promené » (Vulg. *ambulavi*). Le piël הלכתי ne se rencontre qu'une fois dans la prose (1 Rois XXI, 27), mais les poëtes aiment à le substituer à l'hithpaël, forme un peu lourde et que dans d'autres verbes ils remplacent par le kal.

2. « OUI, J'AI APAISÉ, etc. » Il ne faut point chercher ici à אם־לא un sens interrogatif ou un sens adversatif, mais le prendre dans le sens affirmatif, qui est de beaucoup le plus usité. C'est la formule habituelle des serments, et l'on en voit un exemple dans le psaume suivant (CXXXII, 3 sqq.). La proposition principale est une exécration, qui est quelquefois exprimée (Ps. VII, 4-6; CXXXVII, 5), mais qui le plus souvent est, comme ici, sous-entendue. Dans Job XXXI, où nous avons une série de protestations pareilles, l'exécration est tantôt exprimée, tantôt sous-entendue.

— « COMME UN ENFANT SEVRÉ, etc. » Il ne s'agit pas dans cette comparaison d'un enfant qu'on est en train de sevrer et dont on s'efforce de réprimer les désirs. Ce travail d'apaisement de l'âme a été exprimé dans ce qui précède : la comparaison que nous avons ici nous montre le résultat obtenu :

l'âme du psalmiste est arrivée à une paix parfaite, elle ne convoite pas plus les choses grandes et extraordinaires dont parle le verset 1 qu'un enfant sevré ne désire le lait de sa mère, alors même qu'il est près d'elle.[1] Comparaison charmante et que l'on peut même, encore aujourd'hui, appeler neuve! « Je ne sache pas, dit Xavier Mattei, qu'elle se retrouve dans aucun autre poëte, grec, latin ou italien, » et nous ne l'avons pas rencontrée non plus dans les poëtes de notre siècle.

Si le sens de la comparaison est clair, la construction de la phrase l'est moins et on peut l'entendre de diverses manières. Nous avons adopté la construction qui nous paraît la plus simple et la plus poétique; la répétition de כגמול (« comme l'enfant sevré ») a plusieurs analogues dans nos psaumes graduels; elle est assez pareille, entre autres, à celle de שומרים (« les guets ») dans le psaume précédent. On peut aussi, avec la plupart des traducteurs les plus récents, lier le premier כגמול à ce qui précède : « J'ai rendu mon âme aussi tranquille qu'un enfant sevré l'est auprès de sa mère. Mon âme est en moi comme un enfant sevré. » On peut enfin, comme l'ont fait Ewald et Hupfeld, prendre les

[1] Jansenius — non pas le célèbre évêque d'Ypres, mais l'évêque de Gand, — donne de ces mots une paraphrase qui n'est pas exacte, il est vrai, mais dont la pensée est aussi dans l'esprit de notre psaume : « *Quemadmodum infans ab uberibus matris suæ recens depulsus se habet ad matrem suam a qua adhuc totus pendet et sine qua nihil potest, etiam si jam non sugat, ita et anima mea tibi uni omnia refert accepta, atque a te uno omnia sibi tribui donarique expectat.* »

deux כ comme corrélatifs : « Tel qu'est auprès de sa mère un enfant sevré, tel est l'enfant sevré qui est en moi, à savoir mon âme. » Cette construction est conforme aux accents, mais elle est rude et bizarre.

— « SUR LE SEIN DE SA MÈRE, » עלי אמו. On pourrait traduire aussi : « auprès de sa mère » ou « à l'égard de sa mère. » Mais rien n'empêche de conserver à על son sens propre, qui ici fait tableau : « sur sa mère, » c'est-à-dire « sur le sein de sa mère » ou « sur ses genoux. »

— « TELLE EST EN MOI MON AME. » Littéralement : « *sur* moi. » Cela se dit souvent de l'âme là où nous dirions « en moi » (par exemple, Ps. XLII et XLIII, 3), mais on peut aussi, comme dans nos langues, dire : « en moi » (Voyez Ps. CVII, 5), ou « au dedans de moi » (p. ex., Jér. XXIII, 9). Le poëte choisit la première manière de dire, parce qu'elle correspond à עלי אמו (« sur sa mère ») et fait ressortir le parallèle.

Les sentiments qu'exprime le Ps. CXXXI et la situation qu'ils supposent cadrent on ne peut mieux avec la personne de David. Aussi croyons-nous que, s'il n'est pas de lui, il doit être d'un auteur qui a voulu le faire parler et s'est mis à sa place et dans son rôle, à peu près comme l'auteur de Coheleth a pris celui de Salomon. Ce psaume, qui est le psaume du renoncement, de l'humilité, de l'attente et de la soumission, exprime ce qu'il y a de plus intime et de plus caractéristique dans l'âme de David ainsi que dans sa destinée. Dès sa jeunesse, il dut, après avoir été oint roi d'Israël, commencer comme celui dont il fut l'ancêtre et le pré-

décesseur, par apprendre l'obéissance.[1] Il avait reçu les promesses les plus magnifiques et il devait en attendre l'accomplissement dans l'humiliation et la souffrance. Déjà roi de droit divin, il devait pendant dix ans être sans patrie, poursuivi par Saül, errant, proscrit! Cette attente, il sut la subir. En butte à la persécution, il ne hâta point par orgueil ou par impatience la réalisation de sa haute destinée. A la différence des autres personnages que l'histoire ou la légende nous montrent dans des situations analogues, — Jéroboam, Hazaël, Macbeth, — il ne se jeta point en homme de proie[2] sur la couronne promise. Deux fois tenté dans le désert par les siens, il triompha deux fois de cette tentation (1 Sam. XXIV et XXVI), ne mettant sa force qu'en l'Éternel et s'assurant en sa grâce, comme le dit un des psaumes que leur titre rapporte à cette époque de sa vie, — le LII.

Saül mort, David n'est point encore ce qu'il attendait depuis si longtemps : pendant sept ans et demi, ce roi d'Israël n'eut d'autre sceptre que celui qu'avaient déjà porté quelques-uns de ses ancêtres, le sceptre de sa propre tribu. Puis, à peine arrivé à régner sur tout Israël, il dut, lui qui avait

[1] ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν. (Hébr. V, 8.)
[2] οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. (Phil. II, 6.)

si longtemps réprimé ses ambitions personnelles, renoncer à une ambition plus grande et plus sainte, celle d'élever un temple à l'Éternel. Au moment où il va la réaliser, Dieu le lui interdit et David doit se contenter d'une promesse nouvelle, magnifique, il est vrai, mais d'une promesse! Comme « l'ami de Dieu » son premier ancêtre, « l'homme selon le cœur de Dieu » devait vivre par la foi.

Si David est resté l'homme selon le cœur de Dieu, si, tout en le punissant de crimes plus odieux encore que ceux de son prédécesseur, Dieu ne l'a point dépouillé de la royauté, comme il l'avait fait pour Saül, c'est qu'il ne s'était point mépris comme celui-ci sur le caractère de cette royauté. Comme roi, comme *Messie de l'Éternel* (c'était le titre qu'il aimait à prendre et c'est celui dont il avait aimé à appeler Saül), il a toujours été fidèle : il a compris que l'Éternel reste le vrai roi d'Israël, qu'il est son vassal et que sa royauté n'est proprement qu'une vice-royauté; il sait que le trône sur lequel il est assis est « le trône du règne de l'Éternel sur Israël » (1 Chr. XXVIII, 5).

Ce qui lui a donné cette juste et rare intelligence de son rôle, c'est son humilité; car « la sagesse est avec les humbles » (Prov. XI, 2). L'humilité est, en effet, — à côté de défauts saillants et nombreux, — sa vertu particulière et son caractère distinctif.

« Qui suis-je, s'écrie-t-il, ô Seigneur Éternel! et qui est ma maison, que tu m'aies fait arriver jusqu'au point où je suis? » (2 Sam. VII, 18; cf. 1 Sam. XVIII, 18. 23; V. aussi 2 Sam. XVI, 10; 1 Chron. XXIX, 14). Quand David, devant l'arche de l'Éternel, saute de joie comme un enfant (2 Sam. VI), Mical, fille de Saül, le méprise en son cœur et lui reproche de s'avilir. L'esprit de la maison de David et celui de la maison de Saül se trouvent ici en présence et en opposition. « Je m'avilirai plus encore que cela, dit David, et je m'abaisserai encore davantage aux yeux de l'Éternel! »

Il est remarquable, pour le dire en passant, que le héros national et populaire d'Israël ait pour caractère distinctif l'humilité. C'est un contraste frappant avec ceux des autres nations. Il y a toujours eu des hommes humbles, mais les nations ne le sont pas et ne tiennent pas à ce que leurs héros le soient. Celui des Grecs est précisément le contraire et Horace fait de l'orgueil d'Achille un des traits que ne devra jamais oublier le poëte qui voudra le mettre en scène :

> ... Honoratum si forte reponis Achillem,
> Impiger, iracundus, inexorabilis, acer,
> *Jura neget sibi nata*, nihil non arroget armis.

Du héros de l'Iliade à celui de l'épopée latine, il

y a un progrès immense, non pas certes au point de vue de l'art, mais au point de vue du développement moral. Le *jura neget sibi nata* ne s'applique plus à Énée; la *pietas* qui le distingue n'est autre chose que le respect de toutes les lois divines et humaines; elle n'exclut pas l'humilité et l'implique même jusqu'à un certain point; si Énée semble s'en écarter, lorsqu'il se dit *fama super æthera notus*, remarquons qu'il parle moins ici de la renommée de ses exploits que de la notoriété de ses malheurs; il est, il faut le reconnaître, plus près de David que d'Achille et il se plaît à s'appeler lui-même *pius Aeneas*, comme David aimait à se dire : « l'homme pieux choisi par l'Éternel », le חסיד יהוה (Ps. IV, 4). Mais l'Énéide paraît à la fin de l'histoire romaine et n'est pas, comme l'Iliade, un point de départ et, du reste, c'est de Virgile, mais non des Romains, qu'Énée est le héros, tandis qu'Achille et David étaient bien ceux des Grecs et des Hébreux.

Plus tard encore, au temps de sa grande puissance, David put être tenté de sortir de la position d'attente qui était la sienne. Avec la valeur guerrière qu'il sentait en lui et qui lui avait dès longtemps gagné le cœur d'Israël, avec les « vaillants hommes » dont le second livre de Samuel nous rapporte les exploits (ch. XXIII), avec l'armée

nombreuse dont le premier livre des Chroniques nous a transmis l'organisation (ch. XXVII), il put se demander quelquefois s'il n'entreprendrait point de réaliser par lui-même cet empire universel que l'Éternel avait promis à sa race. Qu'il ait eu cette tentation, qu'il y ait même cédé un moment et qu'il ait fallu un avertissement sévère pour l'en faire revenir, c'est ce que nous savons par ce qui nous est raconté d'un dénombrement commencé par ses ordres, fait auquel l'Ecriture attache tant d'importance, à en juger par la punition qu'il attira, par le rôle qui y est donné à Satan dans le récit des Chroniques (1 Chron. XXI, 1) et par la place qu'il occupe à la fin de l'épopée de David, qui fait le sujet des livres de Samuel. [1]

La conclusion du Ps. CXXXI est la même que celle du précédent : « Israël, attends-toi à l'Éternel. » Cet épiphonème n'est point ici un lieu commun : il approprie ce psaume à Israël en l'exhortant à imiter la soumission de David et sa foi : car, ce que David était comme homme et comme roi, Israël l'était comme peuple. Il exprime l'his-

[1] Michel de Bologne déjà a rapproché ce psaume du dénombrement rapporté 2 Sam. XXIV et il y voit un acte d'humiliation de David à l'occasion de ce péché ; mais la traduction de la Vulgate, très défectueuse dans ce psaume, l'empêche du reste de le bien comprendre.

toire de l'un aussi bien que celle de l'autre. Ce peuple qui, selon les promesses de Dieu, devait un jour régner sur toutes les nations, était, lorsque fut fait le recueil des psaumes des Maaloth, dans la faiblesse la plus grande et l'abaissement le plus profond. Pendant qu'Athènes éclairait le monde et que Perses, Grecs et Romains se l'étaient assujetti ou allaient se l'assujettir par leurs armes, Israël devait se résigner à rester obscur et isolé sous la verge de fer des uns ou des autres, marchant humblement dans les commandements de Dieu et attendant le moment où « ce qu'il était serait manifesté. » Plus ancien que les Grecs et que les Romains, il ne devait voir son influence s'exercer sur l'humanité qu'après que ces deux peuples auraient achevé leur mission. Il fallait qu'il « fît taire ses désirs » et, puisqu'il voulait être le premier dans le règne de Dieu, qu'il commençât par devenir semblable à un petit enfant, vivant humblement dans le présent et se déchargeant sur son père du soin de son avenir.

Cette ressemblance de l'épiphonème, qui fait aboutir au même point ce psaume et le précédent, montre que ce sont deux psaumes jumeaux et suffirait déjà pour nous faire conjecturer que, le premier étant destiné au jour des Expiations, le second avait le même usage. Cette supposition se

trouve confirmée par le sujet et le ton de ce psaume qui, pas plus que le précédent, n'a pu être un chant de fête et dont le sentiment ainsi que la pensée, rappellent ce qui était l'idée même et le but du *Yôm Kippour* : « En ce jour-là vous affligerez, (ou « humilierez ») vos âmes, » ועניתם את־נפשותיכם (Lévit. XVI, 31). Tous deux sont les cantiques de l'humiliation, de l'attente et de la patience, et Michel de Bologne résume le premier par le mot *pœnitentia* et le second par *humilitas*. Il y aurait ainsi deux psaumes pour le jour des Expiations, comme nous en avons vu deux pour la Pâque et deux pour la Pentecôte et comme nous allons en voir deux pour la fête des Tabernacles.

On se demandera — et on a pu se le demander déjà à l'occasion de notre explication du psaume précédent — ce que des cantiques pour le *Yôm Kippour* ont à faire dans un recueil destiné aux pèlerinages : en effet, malgré l'importance suprême de l'acte qui s'accomplissait en ce jour-là dans le temple, cette solennité n'était point de celles pour lesquelles l'Israélite fût tenu de se rendre à Jérusalem, car la loi les limitait expressément à trois. Mais, si sa présence à Jérusalem pour ce jour-là n'était en aucune façon commandée, elle devait, en fait, y être très fréquente ou, pour mieux dire,

habituelle. On doit se souvenir qu'il n'y a que quatre jours entre le *Yôm Kippour* et la fête des Tabernacles et que, tous les deux ans, un de ces quatre jours est un sabbat. Il n'était donc pas possible aux caravanes de pèlerins venant de l'étranger, ou même de la Galilée, de se rendre à Jérusalem dans un si bref intervalle, d'autant que la fête des Tabernacles nécessitait des préparatifs. Les Juifs dévots se piquaient même de relier ces deux solennités et de se préparer à la fête des Tabernacles dès que le jour des Expiations était terminé.[1] Il nous paraît donc évident que la grande masse des pèlerins arrivait à Jérusalem avant le 10 de Tishri pour assister à ces deux solennités, et nous ne devons point être surpris de ce que les chants qui se rapportent au *Yôm Kippour* aient pris place dans le psautier des pèlerins; nous aurions plutôt lieu de nous étonner si nous ne les y trouvions pas.

[1] « *Qui religiosores sunt, die Expiationum finito, e vestigio incipiunt construere* succah, *seu Tabernaculum, ut unius præcepti cum alterius observationem conjungant juxta illud* (Ps. LXXXIV, 8) : Ibunt de virtute in virtutem ad Dominum in Tsijon. » (Buxtorf, *Synagoga*, cap. XXVI.)

XIII

PSAUME CXXXII

(LXX et Vulg. 131.)

1. Chant des pèlerinages.

Souviens-toi, ô Éternel ! en faveur de David
De toute sa peine !

2. Il l'a juré à l'Éternel,
Il en a fait vœu au Puissant de Jacob :
3. « Non, je n'entrerai pas dans ma tente,
« Je ne monterai pas sur ma couche,
4. « Je ne donnerai pas de sommeil à mes yeux,
« Pas de repos à mes paupières,
5. « Jusqu'à ce que j'aie trouvé un lieu pour l'Éternel,
« Une demeure pour le Puissant de Jacob. »

6. — « Voici, nous avons entendu qu'elle était à Ephrata,
Nous l'avons trouvée dans les champs de Yaar !....

7. Nous irons à Sa demeure,
Nous nous prosternerons devant Son marchepied.
8. Lève-toi, Éternel ! viens à ton lieu de repos,
Toi et l'arche de ta force.
9. Tes sacrificateurs se revêtiront de justice
Et tes fidèles pousseront des cris de joie. »

10. Pour l'amour de David, ton serviteur !...
Ne rebute pas ton Oint !

11. L'Éternel l'a juré à David,
C'est chose certaine, qu'il ne rétractera pas :
« Je mettrai sur ton trône
« Un homme né de toi.
12. « Si tes fils gardent mon alliance
« Et mon témoignage que je leur enseignerai,
« Leurs fils aussi, à jamais,
« Seront assis sur ton trône. »

13. Car l'Éternel a fait choix de Sion,
Il l'a voulue pour sa résidence :
14. « Elle est ma demeure à jamais,
C'est là que je résiderai, car je l'ai voulue.
15. Je bénirai abondamment ses vivres,
Je rassasierai de pain ses indigents ;
16. Ses sacrificateurs, je les revêtirai de salut
Et ses fidèles pousseront, certes, des cris de joie.
17. C'est là que je ferai germer une corne à David,
Que j'ai préparé un flambeau pour mon Oint.
18. Je revêtirai ses ennemis de confusion,
Et sur lui fleurira son diadème. »

Il importe, pour comprendre ce psaume, d'en bien reconnaître la division; on l'a d'ordinaire mal saisie; elle est cependant des plus simples, car il se compose de deux parties égales, de neuf versets chacune. La première rappelle un vœu fait par David à l'Éternel, puis la manière dont il s'en est acquitté en transportant l'arche à Jérusalem, la joie du peuple et ses prières à cette occasion et peut-être à la dédicace du temple de Salomon. La seconde partie rappelle ce que l'Éternel a promis de faire pour David, en la personne de ses descendants, ainsi que pour la ville de David. David a tenu le serment qu'il avait fait à l'Éternel, l'Éternel tiendra le serment qu'il a fait à David. Les ch. VI et VII du second livre de Samuel sont comme le point de départ de ce psaume.

La symétrie des deux moitiés de cette composition ne nous laisse aucun doute sur cette division : l'une et l'autre commencent par une invocation « en faveur de David » ou « pour l'amour de David, » invocation suivie dans la première moitié, des mots : « David a juré à l'Éternel, » — et, dans la seconde, de ceux-ci : « L'Éternel a juré à David.» Puis vient la teneur de ces deux serments. Le reste de chacune de ces deux parties n'est plus dans la bouche du psalmiste, c'est la mise en scène, d'une part, de ce qui a été dit par David à son peuple, —

et, d'autre part, de ce que l'Éternel dit à ce même peuple. Ces deux discours finissent en quelque sorte par se rencontrer, le v. 14 répondant au v. 8, le v. 15 et les suivants — particulièrement le v. 16 — répondant au v. 9.

1. « Souviens-toi, Éternel, en faveur de David, de toute sa peine. » L'expression que nous employons ici est, nous en convenons, plus hébraïque que française, mais on ne rendrait pas le sens de l'original en disant comme Ostervald : « Souviens-toi de David — *et* de toute son affliction. » « Se souvenir de quelque chose en faveur de quelqu'un, » c'est penser à le lui revaloir et M. Reuss rend parfaitement le sens en disant : « Tiens compte à David de toutes ses tribulations. » Il ne s'agit pas non plus « d'affliction, » mais de toutes les peines que David s'est données, de tout ce qu'il a fait ou voulu faire pour la maison de l'Éternel. Le temple, qu'il ne lui fut pas permis de construire, mais dont il prépara les matériaux, a donc aussi sa place dans « les peines qu'il s'est données, » mais le poëte a surtout en vue un désir que David a réalisé, celui de transférer l'arche à Jérusalem.

Le verbe ענה est employé le plus souvent, il est vrai, en parlant de la peine que l'on souffre, mais quelquefois aussi — et cela paraît être son sens propre — en parlant de celle qu'on se donne. L'infin. pual que nous avons ici est équiva-

lent au subst. עִנְיָן, qui revient si souvent dans l'Ecclésiaste, dans le sens « d'occupation » (Ostervald) ou plus exactement de « tracas. »

3-5. « ME REPOSER QUAND LE DIEU DE JACOB N'A POINT ENCORE UNE DEMEURE ! » Sentiment pareil à celui que David exprime à Nathan 2 Sam. VII, 2 : « Vois un peu ! j'habite une maison de cèdre et l'arche de Dieu habite une tente ! » ou à celui de Godefroi de Bouillon refusant le titre de roi de Jérusalem, « pour ne pas porter une couronne d'or dans la ville où le Sauveur a porté une couronne d'épines. » Voyez aussi (2 Sam. XXIII, 17) un autre mot de David, exprimant un sentiment généreux analogue à celui-ci, et comparez enfin le mot d'Urie (Ib. XI, 11).

3. « MA TENTE,... MA COUCHE. » Hébr. « La tente de ma maison,... le lit de ma couche, » amplifications poétiques, étrangères au style des autres psaumes des Maaloth, mais qui sont dans le style de celui-ci, comme le titre « Puissant de Jacob, » qu'il emprunte à la Genèse (XLIX, 24).

6. Dans ce verset et dans les suivants, le psalmiste fait parler les Israélites du temps de David : ils expriment leur émotion et leur joie au moment où l'arche, si longtemps oubliée, est retrouvée et amenée à Jérusalem. Leur cœur est si rempli d'une

seule pensée qu'ils commencent à parler de ce qui les occupe, sans même songer à dire de quoi il s'agit : l'arche, que désignent les pronoms du v. 6, et l'Éternel, à qui se rapportent ceux du v. 7, ne sont nommés qu'au v. 8, la vivacité de l'expression est d'accord avec la vivacité du sentiment.

— « Voici, nous avons entendu, etc. » L'arche, prise par les Philistins du temps du juge Héli et renvoyée par eux à Beth-Shèmesh, avait été bientôt après transportée à Kiriath-Yearim (1 Sam. VII, 1). Du temps de Saül, lisons-nous dans les Chroniques (1 Chr. XIII, 3), on ne s'en était pas inquiété et elle y était restée, délaissée par tous et ignorée de la nouvelle génération. Ce fut là, « chez Amminadab, sur le coteau, » que David alla la chercher. Ce Kiriath-Yearim, « ville des forêts, » n'est pas désigné ici par son nom habituel, mais par un équivalent : « Les champs — ou le territoire — de Yaar (de la forêt). » Cette périphrase, qui d'ailleurs est bien dans le style de notre psaume, n'est pas seulement plus élégante que ne le serait le nom vulgaire, elle est aussi plus exacte, puisque l'arche n'était pas proprement dans la ville, mais sur un coteau voisin. Ceci ne présente donc aucune difficulté, mais qu'est-ce que le mot Ephrata, qui se trouve mis en parallèle ? Ephrata (une seule fois Ephrat, —

sans le ה paragogique, — Gen. XLVIII, 7) est un autre nom de Bethléhem (Ib. et XXXV, 19), qui en style poétique, se trouve ajouté à celui-ci (Mich. V, 1, trad. 2) ou mis en parallèle avec lui (Ruth IV, 11). Comme l'arche n'a jamais été à Bethléhem, Hengstenberg met ces mots dans la bouche de David; il traduit : « Nous avons entendu parler d'elle à Ephrata. » Selon lui, David veut dire que, dans sa première jeunesse, lorsqu'il vivait encore dans cette ville, il ne connaissait l'arche que par ouï-dire. Mais cette explication ne va pas avec le parallélisme : il nous paraît impossible que, dans le premier hémistiche, le circonstanciel de lieu se rapporte au sujet, quand dans le second il se rapporte évidemment à l'objet. D'autres ont pensé que le nom d'Ephrata, qui dérive de פרה « produire, » pourrait bien n'être pas ici un nom propre, mais désigner « le pays cultivé, » en opposition à « la région des forêts » (שדי יער) qui va être nommée. Ces deux expressions représenteraient, suivant Calvin, l'ensemble du pays, le pays sous ses deux aspects ou dans ses deux régions principales, de sorte que ce verset signifierait à peu près : « Ici on trouvait l'arche, ailleurs on entendait parler de cette découverte. » Suivant Hupfeld, « le territoire de la forêt » faisant allusion à Kiriath-Yearim, « la terre fertile » ferait allusion

à Beth-Shèmesh où l'arche avait été auparavant, — explication ingénieuse, mais inadmissible ainsi que la précédente, Ephrata n'étant jamais un nom commun. — On a essayé, en lui laissant le caractère de nom propre, de lui faire signifier « le pays d'Ephraïm. » Il semble, en effet, quoique nous n'ayons pas d'exemple à l'appui, que ce territoire se soit appelé Ephrat, aussi bien que la ville de Bethléhem; car le nom d'Ephratien, qui en dérive, s'applique aux habitants de l'une et de l'autre. (Cf. p. ex. Ruth I, 2 à Juges XII, 5). C'est ainsi que l'entend Fürst, par exemple, et nous ajouterons que cette communauté de noms pouvait tenir à une relation primitive entre ces deux populations, à quelque lien historique dont la mémoire ne nous a pas été conservée, mais dont on pourrait au besoin trouver une trace dans l'alliance d'un lévite d'Ephraïm avec une femme de Bethléhem. Si l'on adopte cette explication de « Ephrata, » le premier hémistiche de notre verset serait une mention du séjour de l'arche à Silo, ville de la tribu d'Ephraïm. Quoiqu'il soit peut-être un peu dur de faire signifier à ces mots : « Nous avons entendu qu'elle *avait été* à Silo, » nous n'hésiterions pas à adopter cette explication, très préférable aux précédentes, si Delitzsch n'avait donné de notre verset une autre explication qui nous paraît

encore plus satisfaisante. Son génie d'induction l'a conduit à une véritable découverte. Nous voyons dans les Chroniques que Caleb eut de sa seconde femme, nommée Ephrat ou Ephrata, un fils nommé Hur, dont le fils aîné, Shobal, est appelé « le père de *Kiriath-Yearim* » et un fils puîné, Salma, qui est appelé « le père de *Bethléhem* » (1 Chron. II, 50 sq.). Il y a donc étroite parenté entre les habitants de ces deux villes, descendant les uns et les autres d'une mère commune nommée Ephrata.[1] Ces villes appartenaient toutes deux à la partie Nord du territoire de Caleb, nommé *Caleb-Ephrata* (1 Chr. II, 24, mal traduit par Ostervald), par opposition au *Nègeb-Caleb*, « le midi de Caleb » (1 Sam. XXX, 14), qui aurait été dévolu aux fils de ses autres femmes. Ephrata pourrait donc être un nom de Kiriath-Yearim, comme il l'est de Bethléhem; ou plutôt, nous croyons qu'il désignait la contrée où se trouvaient ces deux villes. Ainsi, dans le passage de Michée que nous avons indiqué plus haut : « Et toi, Bethléhem Ephrata, » — ou plutôt : « Bethléhem d'Ephrata », — le nom de la ville

[1] Delitzsch établit cette généalogie d'une manière tant soit peu différente. Ces premiers chapitres des Chroniques présentent en effet quelque difficulté; mais, comment qu'on les entende, ils attestent que la population de Bethléhem et celle de Kiriath-Yearim descendaient de Hur, fils d'Ephrata.

serait déterminé par celui de la contrée, tandis que dans les mots : « Ephratien de Bethléhem de Juda » (Ruth I, 2; 1 Sam. XVII, 12) celui de la contrée est précisé par celui de la ville, — déterminations qui ne sont point superflues, puisqu'il y avait plusieurs Bethléhem et que, comme nous l'avons vu, le nom d'Ephratiens se donnait aussi aux Ephraïmites. — Remarquez comme avec cette explication on se rend compte du choix des mots dans les deux hémistiches du verset qui nous occupe : on « entend dire » vaguement que l'arche est quelque part dans la contrée d'Ephrata (le nom le plus général); une fois qu'on l'a « trouvée, » on peut indiquer le lieu précis : c'est « dans la campagne de Kiriath-Yearim. »

7. « SON MARCHEPIED. » Les adjectifs possessifs de ce verset se rapportent à l'Éternel, cela est clair en hébreu, mais nous n'avons pu en français l'indiquer que pour l'œil, au moyen de majuscules. Le marchepied de l'Éternel, c'est l'arche elle-même, comme 1 Chr. XXVIII, 2. Voyez aussi : Es. LX, 13; Lam. II, 1.

8. « LÈVE-TOI, ÉTERNEL! » קומה יהוה. C'était la formule consacrée, quand on transportait le tabernacle en un autre lieu (Nombr. X, 35). Elle

marque ici l'entrée de l'arche dans le tabernacle que David lui avait dressé à Sion, — ou peut-être, comme le pense Delitzsch, son entrée dans le temple construit par Salomon. Le mot מנוחה « repos, » c'est-à-dire « lieu de repos, » est celui dont se sert David en parlant du temple (1 Chr. XXVIII, 2) : « J'avais dessein de bâtir une *maison de repos* (בית מנוחה) pour l'arche de l'alliance de l'Éternel. » Il y aurait alors dans les deux versets précédents et dans celui-ci une revue rapide des divers moments de l'histoire de l'arche, le v. 6 se rapportant à l'époque où elle était à Kiriath-Yearim, le 7 à son transfert à Sion et le 8 à son installation dans le temple de Salomon.

9. « Tes sacrificateurs se revêtiront de justice, etc. » C'est à tort que dans la Vulgate, ainsi que dans nos versions modernes, les deux verbes de ce verset sont traduits par des optatifs : « Que tes sacrificateurs soient revêtus ! etc. » Nous n'avons point ici une prière du peuple demandant une grâce à l'Éternel, c'est au contraire, comme au v. 7, quelque chose que le peuple promet de faire pour lui : « Tes sacrificateurs se revêtiront de justice, — c'est-à-dire se placeront dans les dispositions qui te sont agréables, — et tes fidèles pousseront (à ton honneur) des cris de joie. » L'ordre des mots oblige à admettre ce sens, car les sujets précèdent les verbes, tandis que, lorsque le futur a le sens de jussif, le verbe précède le sujet. C'est là une règle qui n'est pas reconnue des interprètes modernes, aussi l'arbitraire a-t-il champ libre ; tous ceux que nous avons consultés ont suivi ici l'erreur de la Vulgate ; M. Bruston fait cependant exception, ainsi que les traducteurs

juifs, Sachs, Luzzatto, Castelli, qui, guidés par leur pratique de la langue, ont avec raison traduit par des futurs, comme l'avaient fait déjà les LXX.

10. « POUR L'AMOUR DE DAVID TON SERVITEUR!.... NE REBUTE PAS TON OINT! » C'est à tort aussi, croyons-nous, que la plupart des commentateurs ont réuni ce verset à ce qui précède. C'est, comme l'ont reconnu Calvin et de Wette, le commencement de la seconde moitié du psaume : le poëte a fini de rappeler ce que David a fait pour l'Éternel, il reprend sa prière du verset premier.

Si l'on considère, ainsi qu'on le fait d'ordinaire, le v. 10 comme formant une seule proposition et qu'on ne place qu'une virgule là où nous avons mis un point d'exclamation suivi de quelques points de suspension, on peut être embarrassé de savoir qui est l'Oint dont il est ici parlé. Ce ne peut guères être Salomon, comme le pensent par exemple Luther et Bossuet; car ce psaume paraît avoir été composé à une époque où Jérusalem était bien moins florissante qu'au temps de ce prince; remarquez « les indigents » du v. 15 et surtout le ton général du morceau. On peut moins encore, comme le font Hitzig et M. Reuss, songer à quelqu'un des Asmonéens, car le psalmiste rappelle expressément (v. 11 et 12) que la promesse est faite à la race de David. On pourrait plutôt penser à quelque roi du

temps de la décadence de Juda ou à Zorobabel, — bien que, n'ayant jamais été roi, il ne dût peut-être pas être désigné comme l'Oint de l'Éternel. — Mais, en examinant de près notre psaume, on se convainc qu'il ne suppose point la présence d'un roi national et qu'au contraire il demande à Dieu d'en susciter un. « L'Oint de l'Éternel, » dont il est question dans ce psaume, n'est autre que David : c'est ce que le parallélisme montre clairement au v. 17 et réclame aussi dans celui-ci. Il nous paraît donc qu'on doit admettre pour ce verset l'explication de Hengstenberg, qui voit dans le premier hémistiche toute une proposition : « Pour l'amour de David, ton serviteur, (exauce notre prière!) » Nous ajouterons que ces mots se sous-entendent d'autant plus aisément que la prière du v. 10 n'est qu'une reprise de celle du v. 1. Enfin, — et ceci est un argument décisif en faveur de cette explication, — dans un morceau entièrement parallèle à celui-ci (2 Chr. VI, 41 sq.), le verset qui correspond au nôtre et où se retrouvent en partie les mêmes expressions est composé aussi de deux propositions distinctes.

Les versets 8-10 de notre psaume se lisent en effet, avec de légères différences, 2 Chron. VI, 41 sq., à la fin de la prière prononcée par Salomon à la dédicace du temple. On a expliqué de diverses manières cette coïncidence : les uns

ont attribué le psaume à Salomon lui-même; d'autres comme Hengstenberg, ont supposé que le psalmiste avait emprunté les paroles du livre des Chroniques; la plupart pensent que l'auteur des Chroniques a tiré ces paroles de notre psaume. Il importe avant tout de remarquer qu'elles ne se trouvent pas dans la prière de Salomon, telle que nous la donne un document plus ancien, nous voulons dire le livre des Rois. Ce que nous sommes porté à croire, c'est que la formule sacramentelle commençant par קומה יהוה (tout le premier hémistiche de 2 Chron. VI, 41) a très probablement été prononcée par Salomon à la fin de sa prière et que l'auteur des Chroniques, en la citant, l'a écrite telle que sa mémoire la lui fournissait, c'est-à-dire avec les paroles qui la suivent immédiatement dans le psaume. C'est ainsi que, dans un autre passage (1 Chron. XVI, 35 sq.), le même auteur, en citant la fin du Ps. CVI, la fait suivre de la doxologie qui marque la fin du quatrième livre du Psautier et qui ne se trouve après ce psaume que parce qu'il est le dernier de ce livre.

11. « L'Éternel l'a juré a David. » Il s'agit ici de la promesse rapportée 2 Sam. VII et à laquelle fait aussi allusion le Ps. LXXXIX (v. 4 sq. et 50).

13. Nous ne pouvons croire que ces paroles soient prononcées par l'Éternel, comme ce qui précède et ce qui suit. La difficulté ne serait pas dans le fait qu'il y parlerait de lui-même à la troisième personne et en se nommant par son nom; on pourrait à la rigueur l'admettre. Mais, si l'on met ainsi le v. 13 et le v. 14 dans la même bouche, les mots : « il l'a voulue » et « je l'ai voulue » forment une tautologie inadmissible. Il nous

paraît donc que dans notre verset le psalmiste reprend la parole pour préparer un nouveau discours de l'Éternel, qui commence au verset suivant.

De même que, dans la première partie du psaume, le serment de David est suivi de paroles que le poëte met dans la bouche du peuple entier et dont les dernières nous reportent à la dédicace du temple, — ainsi, dans cette seconde partie, l'auteur, après avoir cité le serment de l'Éternel, rappelle une seconde promesse de lui, qui nous reporte également à cette dédicace. Cette promesse, c'est de faire à jamais de Sion le lieu de sa résidence. Bien qu'elle soit mentionnée dans les Chroniques comme remontant au règne de David (2 Chron. VI, 6), elle est citée pour la première fois par Salomon et précisément à l'occasion de la dédicace du temple; ce fut alors aussi que ce choix reçut une confirmation éclatante aux yeux de tout le peuple (Ib. VII, 1-3) et que l'Éternel déclara expressément à Salomon qu'il était définitif (Ib. v. 16).

16. Quoique, comme nous l'avons vu, le v. 9 ne soit point une prière, le v. 16 est une réponse de l'Éternel à ce qu'Israël lui dit dans ce verset-là. Le peuple a dit : « Tes sacrificateurs se revêtiront de justice, » — Dieu répond : « Et moi, en retour de la *justice* dont ils se revêtent pour me plaire, je

les revêtirai de *salut.* » Le peuple a dit : « Tes fidèles pousseront des cris de joie, » — Dieu répond : « Oui, ils pousseront véritablement des cris de joie, » c'est-à-dire : « je leur donnerai lieu de se réjouir ! »

L'infinitif absolu, placé à côté du verbe fini, le « renforce » sans doute, comme disent les grammaires ; mais, s'il le renforce, c'est essentiellement en le confirmant ; c'est une répétition destinée le plus souvent à indiquer que le verbe est pris au sens propre, que ce n'est pas une manière de dire, qu'il n'y a rien à rabattre au sens qu'il exprime. Ainsi ראוה ראינו (Gen. XXVI, 28. Ex. III, 7) signifie : « Nous l'avons vu *de nos yeux*, — vu, ce qui s'appelle vu ; » et לא מות תמותון (Gen. III, 4) : « Vous ne mourrez pas tout de bon. » Si l'on veut donc rendre cet infinitif par un adverbe, ce sera moins encore par « fortement » ou « entièrement » que par « réellement. » Ici, par exemple, רנן ירננו ne signifie pas : « Ils pousseront de *grands* cris de joie », mais plutôt « de *vrais* cris de joie. »

17. La « corne » et le « flambeau » sont des images, fréquemment employées, de la puissance et de la gloire. Elles se retrouvent toutes deux dans le Ps. XVIII (v. 3 et 29). Dans le nôtre, elles sont rapprochées et mises en parallèle et ce rapprochement est d'autant plus facile que l'imagination des Hébreux, comme celle des Arabes, voyait quelquefois des cornes dans la lumière et que leur langue n'a pas d'autre mot que celui de « corne », קרן, pour désigner un rayon. Voyez (dans l'hébreu)

Ex. XXXIV, 29 sqq.; Hab. III, 4 et les dictionnaires. Ce n'est point à dire que nous ayons ici deux mots pour un même symbole; ce sont bien deux images différentes. Celle de la corne est très usitée pour représenter la force et la puissance. (Voyez par exemple les cornes de fer de Tsidkija, 1 Rois XXII, 11) : c'est même une métaphore courante, qui a si bien passé dans la langue, que le plus souvent nos traductions ne l'ont pas conservée (Jér. XLVIII, 25; Am. VI, 13; Job XVI, 15; Luc I, 69); dans notre verset aussi, plusieurs traducteurs l'ont supprimée; ainsi, Perret-Gentil, Segond et M. Reuss, qui traduisent : « La *puissance* de David. » Nous avons tenu à la maintenir, d'autant plus que la corne dont parle le psalmiste n'est pas, croyons-nous, la puissance au sens abstrait, mais une puissance au sens concret, comme les cornes qui figurent dans les visions de Zacharie et de Daniel et dans celles de l'Apocalypse. La corne que l'Éternel fera germer à David, c'est un roi qui sortira de sa race.

Le premier hémistiche détermine le sens du second. L'Oint, משיח, dont il y est parlé, est David lui-même. Le roi promis, en qui sa race doit revivre et resplendir de nouveau, est désigné comme « un flambeau, » נר. Cette image, appliquée jadis à David, que ses contemporains appelaient « le

flambeau d'Israël » (2 Sam. XXI, 17), devait être appliquée à sa race dans un passage que l'auteur de notre psaume nous paraît avoir eu présent à l'esprit : c'est celui dans lequel l'Éternel, après avoir annoncé qu'il donnera à Jéroboam le royaume de Salomon, déclare que « pour l'amour de David, son serviteur, » il ne l'ôtera pas à Salomon de son vivant et qu'en outre il en laissera une tribu à son fils, « afin, dit-il, que David, mon serviteur, ait toujours un flambeau devant moi à Jérusalem, qui est la ville que j'ai choisie pour y mettre mon nom » (1 Rois XI, 32-36. V. aussi 2 Rois, VIII, 19). Racine a reproduit cette métaphore dans ce vers d'une singulière hardiesse :

Et de David éteint rallumé le flambeau.

18. « JE REVÊTIRAI, etc. » Même image qu'au v. 16, dont ces mots sont la contre-partie.

— « SES ENNEMIS,... SON DIADÈME, » — non pas de David, mais du roi issu de lui et qui vient d'être mentionné sous l'image d'une corne et d'un flambeau.

— « ET SUR LUI FLEURIRA SON DIADÈME. » Le nom de diadème, en hébreu *nézer*, נזר, est appliqué quelquefois (2 Sam. I, 10. 2 Rois XI, 12) à la cou-

ronne royale, appelée plus communément *atâra* עתרה ; il en est le nom religieux : elle est appelée ainsi en tant qu'elle est l'insigne de l'Oint de l'Éternel et fait reconnaître en lui une personne sacrée. Un *naziréen* était un homme consacré à Dieu et le *nézer* lui-même, le diadème, était considéré comme sacré, ainsi que le prouve cette expression du Ps. LXXXIX (v. 40) : « Tu as *profané* son diadème, » חללת נזרו. Le diadème, dit M. Reuss, était la marque distinctive du chef spirituel, représentant le pouvoir théocratique, avant d'être celui de la royauté. » Nous voyons, en effet, ce « saint diadème, » נזר הקודש, placé sur la tiare d'Aaron (Ex. XXIX, 6). Le mot est donc ici fort bien choisi, si le roi qui doit porter ce diadème doit être le chef unique de la théocratie israélite. L'allusion au diadème du Souverain Sacrificateur est indiquée par le mot « fleurira, » יציץ, non seulement parce qu'il rappelle ce que les Nombres (XVII, 23, trad. 8) nous racontent du sceptre d'Aaron, mais surtout parce que le diadème du Souverain Sacrificateur, — lame d'or attachée sur son front et sur laquelle étaient gravés les mots : « Sainteté à l'Éternel, » קודש ליהוה, portait en hébreu le nom de « fleur, » ציץ (Ex. XXVIII, 36; Lév. VIII, 9). Il faut donc conserver ici à ציץ son sens habituel, comme le font les versions anciennes, et se garder de le ren-

dre simplement par « brillera, » comme traduisent entre autres Segond, M. Reuss et M. Bruston.

La question de l'époque à laquelle ce psaume a pu être composé a embarrassé les commentateurs, parce qu'ils l'ont considéré comme une prière en faveur d'un roi alors existant. Mais nous avons vu que les seuls rois dont il y soit question sont David, qui y est mentionné comme un personnage appartenant à l'histoire, et un descendant de David encore à venir et attendu. Bien loin donc que nous ayons à voir sous quel roi il a été composé, tout prouve qu'il l'a été dans un temps où les Juifs n'avaient plus de roi, — de roi national s'entend, plus de משיח, — et où ils soupiraient après un tel roi, en qui se concentraient tous leurs désirs de recouvrer leur indépendance perdue. Ce psaume nous reporte donc au même temps que tous ou presque tous les autres chants des Maaloth, c'est-à-dire à la période de domination étrangère qui suivit le retour de la Captivité.

Le Ps. CXXXII se distingue de tous les autres psaumes graduels. Tandis que les autres sont fort courts et que le plus long, le CXXII, n'arrive qu'à neuf versets, celui-ci en a le double. On n'y retrouve pas non plus le style propre à ces psaumes et qui leur donne, avons-nous dit, une sorte d'air de

famille. Il en diffère enfin par le rhythme : on n'y voit pas ces reprises qui se remarquent dans la plupart des autres et qui ont fourni une des explications les plus courantes de leur titre; il est en revanche le seul qui soit construit d'après les règles du parallélisme.

Quoique ce psaume soit donc d'une tout autre école que les autres morceaux de ce recueil, il est aisé de voir qu'il n'y a point été inséré par mégarde. Il y est même fort exactement à sa place. L'ordre des fêtes religieuses nous faisait attendre ici un cantique destiné à la fête des Tabernacles, et celui-ci l'est évidemment. Cette fête rappelait à Israël que, dans le désert, il avait habité sous des tentes et que Dieu lui-même y avait habité sous une tente au milieu de son peuple; et c'est pour cette raison sans doute que Salomon l'avait choisie pour la dédicace du temple. Par là elle était devenue de plus en plus pour les Israélites la fête qui célébrait la présence de l'Éternel en Sion, la fête du temple. Notre psaume rappelle les mêmes souvenirs, il est même, — fait très digne de remarque, — *le seul de tous les psaumes* où l'arche soit mentionnée.

Au point de vue du développement de la pensée religieuse, il est, avec le CXXX, le plus remarquable des psaumes des Maaloth. Ce sont là deux points

culminants : le psaume CXXX fait pressentir un Sauveur par lequel l'Éternel, « rachetant lui-même Israël de toutes ses iniquités, » réalisera ce dont le ministère du Souverain Sacrificateur ne donnait que l'ombre et l'image; le CXXXII annonce aussi « celui qui doit venir, » mais il l'annonce comme étant le Roi-messie, le fils de David, en qui s'accompliront toutes les promesses faites à celui-ci.

XIV

PSAUME CXXXIII

(LXX et Vulg. 132.)

1. Chant des pèlerinages. — De David.

Oh ! qu'il est bon et qu'il est doux
Que des frères habitent ensemble !
2. C'est comme l'huile excellente répandue sur la tête,
Descendant sur la barbe, la barbe d'Aaron,
Qui descend sur le bord de ses vêtements ;
3. C'est comme une rosée de l'Hermon,
Qui descend sur les montagnes de Sion !
Car c'est là que l'Éternel a mis la bénédiction,
La vie à jamais !

Ce psaume célèbre le bonheur qu'éprouvent des frères, des Israélites, à se trouver ensemble et la bénédiction qui résulte pour eux de cette réunion. L'expression de ce sentiment ne pouvait manquer

de trouver place dans le recueil des chants de pèlerinage. Les fêtes nationales et religieuses, qui rapprochaient de Dieu les Israélites, les rapprochaient aussi les uns des autres. On se souvient que, dans le premier de nos cantiques graduels, ce dont gémissait l'Israélite éloigné de Jérusalem, ce n'était pas, comme dans le Ps. XLII, d'être privé du culte que l'on y célébrait, c'était de devoir vivre entouré d'ennemis. A ce soupir du Ps. CXX : « Mon âme en a assez d'habiter avec qui hait la paix ! » correspond le cri de joie par lequel commence le CXXXIII : « Oh ! qu'il est bon et qu'il est doux que des frères habitent ensemble ! »

Ce psaume peut donc convenir à toutes les fêtes ; s'il se rapporte à une fête particulière, c'est sans contredit à celle des Tabernacles, la plus joyeuse de toutes, celle où les Israélites se trouvaient plus que jamais rapprochés les uns des autres, puisque, comme jadis lorsqu'ils sortirent d'Égypte, ils campaient tous ensemble à l'abri de leurs cabanes de feuillage. A ce compte-là, notre recueil contiendrait deux psaumes destinés à cette fête, comme il en contient deux pour chacune des autres solennités.

1. « De David. » Manque dans deux manuscrits, dans les LXX, le Targum et la Version arabe : ce qui nous empêche de considérer comme authentique cette partie du titre.

— « Oh ! qu'il est bon, etc. » M. Reuss traduit très bien : « *Voyez !* quelle chose excellente et belle, etc. » Ici, en effet, comme Ps. CXXVII, 3 et CXXVIII, 4, le mot הנה suppose un geste qui l'accompagne. Le poëte parle d'un fait qu'il a sous les yeux et qu'il montre à ses auditeurs.

— « Habitent ensemble. » Le texte dit : « habitent *même* ensemble. » Ce « même, » גם, n'est point oiseux, mais il est difficile de le faire comprendre sans une paraphrase : « Qu'il est bon que des frères, — déjà unis par les liens du sang et de l'affection, — se trouvent *aussi* réunis dans un même lieu ! »

2. « Comme l'huile excellente, etc. » Cette image est des plus augustes, car il s'agit ici de « l'huile de l'onction sainte, » composée des aromates les plus exquis, selon les indications expresses de la loi, et qu'il était interdit de contrefaire ou d'appliquer à un usage profane, sous peine d'être retranché du peuple (Ex. XXX, 22-33). On en avait fait usage pour le sacre d'Aaron et l'on devait s'en servir pour sacrer ses successeurs. Mais dans le temps du second temple, ce rite ne se pratiquait plus, car, déjà depuis le temps de Josias, on n'avait plus cette huile sainte.

— « Sur la barbe, la barbe d'Aaron. » L'auteur, pour donner plus de solennité à l'expression, répète le mot en le déterminant d'une manière qui l'ennoblit. Telle était l'intention d'une répétition toute pareille que nous avons vue Ps. CXXII, 4: « les tribus, — les tribus de l'Éternel. » Lamartine a dit de Jésus enfant, parlant dans le temple :

Et *les colonnes* l'écoutèrent,
Les colonnes de Salomon.

— « Qui descend sur le bord de ses vêtements. » Littér. : « la *bouche* de ses vêtements, » פי מדותיו, c'est-à-dire, — comme le prouve l'emploi du même mot Ex. XXVIII, 32; XXXIX, 23, — l'ouverture du vêtement par laquelle on passe la tête. En continuant la même métonymie, on appelait « lèvre, » שפה, l'ourlet qui, à la robe du Souverain Sacrificateur, entourait cette encolure (Ibid.). C'est donc à tort que l'on a cru quelquefois que dans notre verset il s'agissait de l'extrémité inférieure du vêtement. Mais qu'est-ce qui descend jusqu'au bord du vêtement? Est-ce l'huile, comme le veulent les LXX, la Vulgate, saint Jérôme, nos vieux traducteurs français d'Olivétan à Ostervald, Ewald, Delitzsch dans sa seconde édition, Castelli, etc.? Ou bien est-ce la barbe, comme l'entendent Raschi, Rosenmüller, de Wette, Hengstenberg, Hupfeld, Reuss, et comme l'entendait précédemment Delitzsch? Ce qui me fait adopter ce dernier sens, — qui est d'ailleurs le plus conforme aux accents, — c'est que, si les deux יורד étaient entièrement parallèles, ils seraient construits de la même manière, tandis que l'auteur, en plaçant devant le second le relatif ש qu'il n'a pas mis devant le premier, me paraît avoir précisément voulu prévenir toute équivoque. L'huile n'en reste pas moins le mot essentiel : si le poëte rappelle que la barbe descend

sur le bord du vêtement, c'est pour faire entendre que par elle l'onction sacrée s'étend indirectement jusque-là.

On doit remarquer dans les mots שיורד על פי מדותיו deux singularités qui sont très vraisemblablement des indices de l'époque tardive à laquelle ce psaume a été composé. L'une est l'emploi du préfixe ש devant un participe, ce qui ne se retrouve que Ps. CXXXV, 2 ; l'autre est la forme féminine מדות, tandis que partout ailleurs on ne trouve dans le sens de « vêtement » que la forme masc. (sing. מד, plur. מדים).

3. « Comme une rosée de l'Hermon, qui descend sur les montagnes de Sion, » c'est-à-dire sur le massif de montagnes dont le mont de Sion faisait partie. C'est à dessein que l'auteur élargit un peu l'horizon, car le mont de Sion lui-même était tout entier couvert de maisons et n'avait que faire de rosée.

Après l'image du verset précédent, empruntée à un rite religieux des temps anciens, rite dont la mention était d'autant plus favorable à la Poésie que depuis longtemps il n'était plus qu'un souvenir, le psalmiste revêt sa pensée d'une nouvelle image, tirée de la nature, aussi fraîche et gracieuse que la première était solennelle et sainte, et qui, sans être absolument neuve (V. p. ex. Mich. V, 6, trad. 7), est bien dans le style de nos psaumes des Maaloth. L'Hermon, dont le sommet est couvert de neiges éternelles, donne, comme les autres montagnes du Liban et de l'Antiliban, naissance à de nombreux

cours d'eau, dont le Jourdain est le principal. C'est grâce à lui que le nord de la Palestine est aussi frais et aussi riche de végétation que le sud en est aride et sévère. « Nulle part dans le pays d'Israël, dit un voyageur des plus consciencieux, M. Van de Velde, on ne voit une rosée aussi abondante que dans la contrée voisine de l'Hermon. » Les interprètes ont trouvé quelque difficulté à admettre que cette rosée se répandît sur le mont de Sion, situé à 170 kilomètres de là, et ils ont supposé que la rosée de l'Hermon représentait une rosée quelconque. Mais on ne verra point ici de difficulté, si l'on se souvient que le mot « rosée » n'est pas toujours pris par les poëtes anciens dans son sens le plus rigoureux. Dans Horace (*Od.* III, 3, 56), les *pluvii rores* ne sont autre chose que la pluie; et en hébreu, טל nous paraît signifier très souvent une pluie fine, ce qui du reste est le sens de ce mot en arabe; on s'en convaincra en examinant les divers passages où ce mot est employé dans l'Écriture. Nous pouvons donc penser ici à de petites pluies, — par opposition aux grandes pluies périodiques, — venant d'une manière inattendue rafraîchir pour un moment les coteaux arides de Jérusalem. Les nuages qui les donnent sont formés par l'évaporation des neiges de l'Hermon et c'est en effet le vent qui vient de ce côté-là qui les amène sur la Judée : « le

vent du nord enfante la pluie,[1] » dit le livre des Proverbes (XXV, 23). Au reste, lors même que l'on se croirait obligé de prendre ici le mot « rosée » dans son sens le plus strict, nous ne saurions y voir une difficulté : il n'est point nécessaire qu'une image poétique peigne un fait qui se passe réellement. Quand on dit, par exemple :

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé?

cela n'implique point que l'on croie à la transmutation des métaux. Il suffit, pour que l'image soit juste, que ce qu'elle représente ait lieu réellement. Qu'est-ce que le poëte veut peindre ici? Ce n'est pas seulement l'avantage que présentent les réunions fraternelles en général, il a en vue, — conformément à l'intention de tous les psaumes des Maaloth, — les réunions qui ont lieu à l'occasion des fêtes et, par conséquent, à Jérusalem. Les Juifs qui y sont arrivés de l'étranger et de la province, — particulièrement sans doute de la province principale, la Galilée, où est situé l'Hermon, — sont venus recevoir à Sion les grâces spirituelles qui découlent de ce centre religieux d'Israël; voilà l'image de l'huile découlant de la tête d'Aaron; — et ils sont eux-mêmes pour la population de Sion,

[1] Et non pas : « la bise *chasse* la pluie, » comme traduit Ostervald, à l'exemple de la Vulgate.

maintenant pauvre et isolée, une rosée bienfaisante qui la rafraîchit et la restaure. L'idée et l'image sont analogues à Ps. CXXVI, 4 : « Ramène, ô Éternel, nos captifs, comme des courants d'eau dans le Midi. » Ainsi, l'image employée au v. 3 n'est point destinée à exprimer seulement sous une autre forme ce qu'avait exprimé la précédente : les deux images se rapportent à deux faces de la pensée qui se sont présentées dès le début : « Il est *bon* et il est *doux* que des frères habitent ensemble. » La première, l'huile *excellente* (טוב) développe l'idée de « bon » (exprimée par le même mot), la seconde, celle de « doux » ou « agréable, » נעים. La première image, tirée d'un rite sacré, est bien appropriée aux grâces d'ordre spirituel que les Israélites du dehors venaient chercher à Jérusalem ; la seconde, empruntée à la nature, convient mieux pour représenter la vie et la joie que leur présence apporte dans ses murs. Ces deux faces de la pensée du poëte se retrouvent jusqu'au bout du psaume : la « bénédiction » se rapporte à la première, la « vie » à la seconde. « C'est là que l'Éternel a mis la bénédiction, la vie à jamais, » — là, c'est-à-dire à Sion, le lieu qu'il a choisi pour que de toutes parts son peuple vînt s'y prosterner devant lui. (Ex. XXIII, 17; Ps. LXXXIV, 8).

XV

PSAUME CXXXIV

(LXX et Vulg. 133.)

1. Chant des pèlerinages.

Oui, bénissez l'Éternel, vous tous les serviteurs de [l'Éternel,
Qui vous tenez dans la maison de l'Éternel pendant
2. Élevez vos mains saintement [les nuits.
Et bénissez l'Éternel.
3. — Que l'Éternel te bénisse de Sion,
Lui qui a fait les cieux et la terre !

Ce psaume est, après le CXVII, le plus court de tout le Psautier et, comme il ne contient autre chose qu'une invitation à louer l'Éternel et une bénédiction donnée de sa part, on pourrait être tenté de l'envisager comme Olshausen envisage le CXVII, c'est-à-dire comme étant moins un psaume qu'une

simple formule liturgique : il ne serait là que pour marquer la fin des chants de pèlerinage et leur servir de doxologie. On voit pourtant, en le considérant de près, qu'il est encore quelque chose de plus et que, comme les autres, il marque un moment particulier et bien défini des pèlerinages israélites. Ce moment, c'est le départ de Jérusalem, et ce psaume peut être appelé le psaume des adieux. La dernière journée de la fête est arrivée à son terme, les cérémonies sacrées sont achevées, le soir est venu, le pèlerin va s'éloigner du temple pour rentrer dans son campement et partir à l'aube pour la province ou le pays lointain qu'il habite. De longtemps peut-être il n'en reverra pas, de ces jours bienheureux passés dans les parvis de l'Éternel et dont un seul vaut mieux que mille autres (Ps. LXXXIV, 11); il trouve heureux ces sacrificateurs qui habitent la maison de Dieu et peuvent le célébrer encore (Ibid. 5). Et il les invite à le louer sans cesse, eux qui ne sont point obligés de s'éloigner, comme lui, mais qui, même « pendant les nuits, » se tiennent dans sa maison et à son service. Les sacrificateurs répondent en implorant sur les pèlerins la bénédiction de l'Éternel; cette bénédiction peut les accompagner où qu'ils aillent; car, si c'est « de Sion » qu'il bénit, puisque c'est le lieu qu'il a choisi pour y faire habiter son nom, sa puissance

et sa grâce ne sont point limitées à ce lieu-là : il est « Celui qui a fait les cieux et la terre. »

1. Le titre de « serviteur de l'Éternel » est donné souvent à tous les Israélites (Lév. XXV, 55; 1 Chron. XVI, 13 et *passim*), quelquefois il est appliqué d'une façon spéciale à tel homme que l'Éternel a chargé d'une mission, Moïse, par exemple (Ex. XIV, 31; Nombr. XII, 7), ou les prophètes (Jér. VII, 25), ou Nébucadnézar (Ib. XXVII, 6), ou le Sauveur promis (Zach. III, 8). Ici ce titre est donné aux sacrificateurs et aux lévites, comme le prouve le mot suivant, העומדים, « qui vous tenez, » car c'est le mot propre en parlant du service des lévites (p. ex. Deut. X, 8; 1 Chron. XXIII, 30).

— « Dans les nuits, » On voit dans les Chroniques que les chantres, ceux qui sont invités ici à louer l'Éternel, restaient dans le temple jour et nuit (1 Chron. IX, 33).

2. « Saintement. » Le mot קודש signifiant à la fois « sainteté, chose sainte, sanctuaire, » on le prend ordinairement ici dans le dernier sens et l'on traduit : « *dans* le sanctuaire » (Kimchi, Luther, Ostervald), ou, plus souvent encore, « *vers* le sanctuaire. » Ce sens va si bien ici et est si généralement admis que nous avons hésité à nous en écarter ; il nous paraît cependant que, dans le second cas, il faudrait ici soit un ה paragogique, soit la préposition אל (comme Ps. V, 8: XXVIII, 2; CXXXVIII, 2), et que, dans l'un et l'autre cas, l'ar-

ticle ne devrait pas faire défaut. Nous croyons donc qu'on est obligé de prendre קודש pour un circonstanciel de manière, comme le font déjà le Targum et le Talmud et comme l'ont fait, chez les modernes, Junius et Crinsoz ; nous aurions ici la même expression dont se sert saint Paul 1 Tim. II, 8 : « lever au ciel des mains pures » (ou « saintes, » ὁσίους χεῖρας).

3. « QUE L'ÉTERNEL TE BÉNISSE ! » Le singulier « *te* bénisse » est ici, selon toute vraisemblance, collectif, comme très souvent dans les psaumes et comme dans la formule sacramentelle de bénédiction Nombr. VI, 24 sqq : « L'Éternel te bénisse et te garde, etc. »

Rappelons ici que les deux derniers de nos psaumes des Maaloth correspondent aux deux premiers. Au malheur d'habiter avec des ennemis (Ps. CXX) est opposé le bonheur d'habiter avec des frères (Ps. CXXXIII). Dans le psaume CXXI, nous avons vu, sous forme d'antiphonie, la bénédiction donnée aux pèlerins à leur départ pour Jérusalem; nous avons sous la même forme, dans le CXXXIV, la bénédiction qui leur est donnée à leur départ de la ville sainte.

Si, arrivés au terme de nos quinze psaumes, nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble, nous consta-

terons que l'ordonnance que nous y avons signalée dans notre introduction (page 26) n'est point la seule. Quelque valeur que l'on veuille attribuer à cette distribution en deux heptades, d'après le nombre de fois où paraît le nom de Jéhova et d'après les titres se rapportant à David et à Salomon, il y a, à côté de cet ordre extérieur et formel, un autre ordre en rapport avec l'usage de ces psaumes et d'après lequel notre Psautier des pèlerins se compose, non plus de deux fois sept psaumes, sans compter le mésologue, mais de sept fois deux psaumes, sans compter l'épilogue. Les deux premiers sont une introduction : le pèlerin n'est pas à Jérusalem; il souffre de séjourner au milieu des Gentils, tourne les yeux vers la ville sainte et se met en route pour s'y rendre. Les deux suivants nous le montrent à Jérusalem, mais ils ne se rapportent pas à une fête spéciale, tandis que ceux qui viennent ensuite ont trait aux diverses solennités et sont rangés dans l'ordre où elles se succèdent. Nous avons en conséquence deux psaumes pour la Pâque, deux pour la Pentecôte, deux pour le jour des Expiations et deux pour la fête des Tabernacles. Entre les deux psaumes relatifs à la Pentecôte, c'est-à-dire après le septième, sont intercalés, en guise de mésologue ou d'intermède, deux autres cantiques qui, sans nous éloigner de la fête,

nous en montrent un épisode en nous introduisant dans la demeure où un habitant de Jérusalem a donné l'hospitalité à des frères venus du dehors. Enfin, un dernier psaume, très court, contenant la bénédiction du départ, s'applique à chaque fête et en marque la clôture, en même temps qu'il sert d'épilogue et de conclusion au recueil.

APPENDICE

NOTE PREMIÈRE

DE LA DIVISION DE QUELQUES LIVRES EN CINQ PARTIES

(Voyez page 2.)

Le fait de la division du livre d'Ésaïe en cinq parties, comme la Thora, est indépendant des questions critiques relatives à la date de celle-ci et à celle de la composition des derniers chapitres d'Ésaïe. Ce qui me paraît devoir être admis, c'est que le rédacteur de ce livre a voulu le diviser en cinq parties. C'est pour cela qu'au lieu de réunir, comme on s'y serait attendu, toutes les premières prophéties relatives à Israël, il en a fait deux groupes distincts (I-XII et XXIV-XXXV) entre lesquels il a placé les prophéties relatives aux peuples étrangers (XIII-XXIII) et, pour bien marquer aussi la distinction entre le troisième groupe et la dernière partie (XL-LXVI), il a intercalé entre les deux les récits historiques des chapitres XXXVI-XXXIX. Il me paraît même que, si l'on n'admet pas cette intention du rédacteur, on ne peut pas s'expliquer suffisamment pourquoi les ch. XXIV-XXXV ont été séparés des ch. I-XII.

On peut, croyons-nous, remarquer une intention pareille dans l'évangile selon saint Matthieu qui se rattache plus que tout autre livre du Nouveau Testament à la tradition littéraire des Hébreux et qui, lui aussi, se relie par ses premiers versets au Pentateuque. On sait que les discours de Jésus, qui en font le sujet principal, y ont été disposés en cinq groupes dont la fin est chaque fois indiquée par la même formule : « *Et il arriva que quand Jésus eut achevé ces discours...* » (Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν...)

Nous nous garderons de chercher quelque mystère cabalistique dans cette tendance à diviser les livres en cinq ; nous pensons qu'on doit l'attribuer à une habitude littéraire des Hébreux : leur loi étant un Pentateuque, on était porté à conformer plus ou moins à ce modèle, à ce patron pour ainsi dire, les livres d'une certaine étendue et d'une importance particulière. Nous trouvons un fait analogue dans nos littératures, où les auteurs d'épopées ont assez souvent réglé le nombre de leurs chants sur Homère ou sur Virgile. Milton, — sans parler de Chapelain et d'autres poëtes oubliés, — et avant lui Silius Italicus, ont fait des poëmes en douze livres comme l'Énéide. Et quand le Tasse entreprit de rendre le sien plus correct et plus régulier, il ne négligea pas de lui donner une division conforme à celle des poëmes d'Homère et refondit les vingt chants de la *Jérusalem délivrée* pour en faire les vingt-quatre chants de la *Jérusalem conquise*. Fénelon paraît avoir hésité entre la division d'Homère et celle de Virgile : dans les premières éditions le Télémaque est divisé en douze livres, dans les suivantes en vingt-quatre.

NOTE II

DU MÉSOLOGUE

(Voyez pages 10, 26, etc.)

Chacun sait que l'auteur ou l'éditeur d'un volume de poésies apporte souvent un certain soin à choisir le morceau par lequel doit commencer son recueil et celui par lequel il doit finir. Quelquefois même, ces morceaux-là sont composés en vue de la place qu'ils doivent occuper et c'est proprement dans ce cas qu'on les appelle *prologue* et *épilogue*, mais rien n'empêche d'appliquer ces noms, comme on l'a fait quelquefois, à tout morceau placé avec une intention particulière au commencement ou à la fin d'un recueil. Nous avons eu occasion de parler de l'épilogue du Psautier; chacun peut remarquer aussi comme le sujet du psaume premier le rend propre à servir d'ouverture à ce recueil, mais il est plus spécialement le prologue du livre I et peut-être n'est-ce pas non plus sans intention que le rédacteur a choisi pour clore ce livre le Ps. XLI, dont le début est le même (« Bienheureux »), qui y fait pendant, et que nous pourrions considérer comme un épilogue.

A côté du prologue et de l'épilogue, nous avons cru découvrir la trace d'une autre habitude littéraire : c'est l'emploi de ce qu'on pourrait appeler un *mésologue*. L'éditeur qui, pour un motif quelconque, veut assigner à tel ou tel morceau une place d'honneur ou simplement le signaler à l'attention du lecteur, a encore une autre place à lui donner

que la première ou la dernière : il le mettra au milieu de son recueil, de telle sorte que les autres morceaux l'encadrent et lui servent, pour ainsi dire, de cortège. C'est ainsi que, dans le recueil des sentences de Salomon que nous devons aux gens d'Ézéchias (Prov. XXV-XXIX), nous trouvons — à peu près au milieu de cette collection de maximes laconiques, dont aucune n'a plus d'un verset, — un morceau plus étendu et unique en son genre dans tout le recueil : c'est celui qui se rapporte au soin des troupeaux (Ib. XXVII, 23-27). C'est par là aussi, nous paraît-il, et par là seulement, que l'on peut s'expliquer la place qu'occupe le chapitre VI d'Ésaïe. Dans la première des cinq parties dont se compose ce livre (Voyez ci-dessus note I), le chapitre I est un prologue, et il n'est pas moins évident que le cantique de louange qui forme le chapitre XII est un épilogue : ceci est généralement admis. Mais comment s'expliquer que l'appel du prophète, le point de départ de son ministère, ne soit pas placé en tête du livre, comme dans Jérémie et dans Ézéchiel ? Il nous paraît que le rédacteur, en en faisant un mésologue, a voulu lui donner une place plus honorable encore, à raison du caractère absolument unique de cette scène, où l'Éternel se manifeste tout à la fois par sa présence visible, comme dans le chapitre premier d'Ézéchiel et par sa parole comme dans le premier de Jérémie.

Nous trouvons aussi un mésologue dans Horace, où nous croyons qu'il n'a jamais été remarqué. Dans le premier recueil de poésies lyriques qu'il ait fait paraître et qui contient les trois premiers livres des Odes, chacun constate aisément la présence d'un prologue et d'un épilogue dans les odes *Maecenas atavis* et *Exegi monumentum,* dont le mètre, qui n'est autre que notre alexandrin, n'a absolument rien de lyrique; et en outre, le style du premier de ces morceaux, qui est celui d'une épître plutôt que d'une ode, ne se justifie que parce qu'il est un prologue proprement

dit et une dédicace. Dans le second recueil lyrique d'Horace (le livre IV), publié quelques années après, nous ne trouvons ni prologue, ni épilogue, et pourtant il contient aussi une dédicace ou, du moins, un *envoi :* c'est la pièce adressée à Censorinus : *Donarem pateras.* L'auteur, pour en bien marquer le caractère, l'a écrite dans le mètre semi-pédestre qu'il n'a jamais employé du reste que pour le prologue et l'épilogue de son premier recueil, et il en a fait un mésologue, en le plaçant tout juste au centre de son volume après les sept premières odes et avant les sept dernières.

Quoique le fait du mésologue ne soit pas très fréquent, il peut être utile, à l'occasion, d'avoir constaté qu'il existe et d'avoir un nom pour le désigner.

NOTE III

BIBLIOGRAPHIE

Nous donnerons les titres des divers écrits spéciaux sur les psaumes des Maaloth. Le premier en date est l'ouvrage posthume d'un théologien allemand célèbre en son temps, pasteur de l'église réformée, puis professeur à Utrecht, mort à Brême en 1729 :

F.-Ad. Lampe, *Commentarius in psalmos graduum.* Basileæ, 1742, in-4° de 96 pages.

Les trois suivants sont aussi d'auteurs allemands :

Eb. Tilingii *Disquisitio de ratione inscriptionis XV psalmorum qui dicuntur Cantica ascensionum, una cum succincta expositione eorumdem.* Bremæ, 1765, in-8°.

Seb. Seemiller, *XV psalmi graduales.* Ingolstadii, 1791, in-4° de 36 pages.

Liebusch, *Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters* (dans le *Quedlinburger Osterprogramm* de 1866). Cité par Delitzsch.

En Hollande, je trouve :

Moonen, *Traj gezangen.*

Hazevoet, *Over de liederen Hammaaloth.* Je ne sais pas la date de ces deux ouvrages, dont je prends les titres dans celui de Clarisse.

Th.-Adr. Clarisse, *Psalmi XV hammaaloth philologice et critice illustrati.* Lugd. Bat. 1819, in-8° de 156 pages. C'est une thèse pour le doctorat, d'une érudition linguistique abondante, à la manière hollandaise.

En français, nous avons :

Ed. Reuss, *Le Psautier des pèlerins.* Publié d'abord en mai 1858 dans la *Nouvelle Revue de théologie*, tome I^er^, p. 273-311. Cette traduction et le commentaire qui l'accompagne ont été reproduits, avec peu de changements, dans la Bible du même auteur (Cinquième partie, Paris 1875).

L'ouvrage le plus récent sur ce sujet est d'un Anglais :

Samuel Cox, *The Pilgrim Psalms.* London, 1885, petit in-8° de 324 pages. Bon livre, écrit avec enthousiasme et essentiellement au point de vue religieux.

Voilà les seules monographies que nous ayons à enregistrer. Elles sont, pour la plupart, moins importantes que les études consacrées à ces psaumes dans les commentaires sur tout le Psautier et dans les ouvrages sur la Poésie hébraïque. Vouloir en dresser une liste, autrement dit faire une bibliographie du Psautier, ce serait entreprendre un ouvrage colossal; car de tous les livres de l'Ancien Testament, celui des Psaumes est vraisemblablement celui sur lequel on a le plus écrit. Comme il se peut cependant que, dans mes lecteurs, il y en ait qui éprouvent le besoin de s'orienter au milieu des divers noms d'auteurs que j'ai eu l'occasion de citer, je rassemble ici quelques données qui peut-être les y aideront.

Des Pères de l'Eglise je n'ai eu à nommer que saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Jérôme et Théodoret. Ce dernier est peut-être, comme interprète des psaumes, le plus important de cette période. Quant à saint Jérôme, on n'a pas de lui un commentaire sur ce livre, mais sa traduction qui, dans le Psautier de Bossuet, par exemple, a été imprimée en regard de la Vulgate, est un document précieux.

Nous ne nous arrêterons pas aux commentateurs juifs du moyen âge; les ouvrages de Raschi, Aben-Ezra, David Kim-

chi, sont familiers à ceux qui savent la langue dans laquelle ils sont écrits et inaccessibles à ceux qui ne la connaissent pas, sauf cependant le commentaire de Raschi, dont Breithaupt a donné une traduction latine (Gotha, 1713, in-4°).

Dans les interprètes chrétiens du moyen âge, comme dans les Pères de l'Église, l'interprétation allégorique domine. Elle a quelquefois son genre d'intérêt, par exemple, dans le commentaire d'Ayguani, connu sous le nom de Michel de Bologne, qui enseigna la théologie à Paris et devint en 1381 général de l'ordre des carmes. Les commentateurs catholiques du XVI^e^ siècle suivent la même tradition, mais non pas d'une manière exclusive; l'explication historique occupe une place dans leurs écrits. J'ai cité comme ayant le premier donné le vrai sens des mots « cantiques des Maaloth, » l'évêque Agellius (1606) qui travailla à la révision de la Vulgate de Sixte-Quint. Son contemporain, Cornélius Jansénius, dit l'ancien, me paraît être aussi, parmi les auteurs catholiques de cette époque, un de ceux dont on pourrait, aujourd'hui encore, tirer quelque profit[1]. Ce Jansénius l'ancien n'ayant rien de commun avec le célèbre ami de Saint-Cyran, je puis, sans être soupçonné de chercher une antithèse, nommer à côté de lui le jésuite Escobar, dont le nom doit à Pascal une popularité que ne lui auraient pas value ses travaux sur l'Écriture-Sainte, qu'il a commentée tout entière[2]. Ce qu'il a écrit sur les psaumes n'est pas sans mérite; il nous paraît cependant qu'il y aurait moins à y apprendre que dans le commentaire d'un autre jésuite du même siècle, Jean Lorin[3], car celui-ci savait l'hébreu et était

[1] *Paraphrasis in Psalmos.* Lugduni, 1580, in-folio.

[2] *Commentarii in V. et N. T.* Lugduni, 1667, 9 tomes en 5 vol. in-fol.

[3] J. Lorini *Commentarii in librum Psalmorum.* Lugduni, 1616, 3 vol. in-fol.

fort érudit ; son défaut principal est le trop d'abondance. Les remarques de Bossuet, au contraire[1], sont malheureusement courtes et peu nombreuses, mais il les a fait précéder d'une introduction qui mérite d'être lue.

Si de la fin du XVII^e siècle, où nous a amenés cette rapide revue de l'exégèse des psaumes dans l'Église catholique, nous retournons à la première moitié du XIV^e, nous voyons fleurir à l'université de Paris, — un demi-siècle avant qu'y parût Michel de Bologne, — un homme en qui la tradition de l'exégèse juive s'unit pour la première fois à celle de l'exégèse des Pères. C'est le franciscain normand Nicolas de Lyre. Sa méthode d'interprétation ne fit école que longtemps après lui et Luther fut en quelque sorte un de ses premiers disciples. Ce fut le grand réformateur allemand qui remit en honneur le sens littéral de l'Écriture, qu'il a déclaré « le seul certain et véritable, » bien que ses habitudes l'aient ramené assez souvent aux interprétations allégoriques qui plaisaient à ses devanciers, dont Calvin excluait la méthode d'une manière encore plus absolue : « Sachez, a dit ce dernier, que le vrai et naturel sens de l'Écriture, c'est celui qui est simple et naïf. Recevons donc icelui et nous y tenons ferme. Quant aux expositions controuvées, lesquelles nous détournent du sens littéral, rejetons-les hardiment comme corruptions pernicieuses[2]. »

Nous ne nous arrêterons pas aux autres commentateurs protestants des Psaumes dans le XVI^e siècle et la première partie du XVII^e ; on trouve leurs interprétations condensées

---

[1] *Liber Psalmorum cum notis J. B. Bossuet.* Lugduni, 1691, in-8°.

[2] Luther n'a pas écrit sur tous les psaumes, mais bien Calvin, dont le commentaire est assez étendu. Il le publia d'abord en latin (Robert Estienne, 1557), puis en français (1561).

dans la *Synopsis* de Polus. Dans le XVIII[e] siècle et dans le nôtre surtout, la littérature exégétique la plus riche de beaucoup et la plus originale est sans contredit celle de l'Allemagne. Nous ne pouvons citer tous les livres qui y ont paru sur les Psaumes depuis deux siècles; on les trouve d'ailleurs énumérés en bonne partie dans les diverses *Introductions* publiées dans ce pays-là. Je me bornerai à rappeler, pour le siècle dernier, l'ouvrage de Herder sur la Poésie hébraïque qui parut en 1782[1], et, pour le nôtre, ceux de Rosenmüller, de Wette, Stier, Sachs, Hitzig, Ewald, Hengstenberg, Vaihinger, Olshausen, Moll (dans le *Bibelwerk* de Lange), Andreæ, — et surtout le commentaire de Hupfeld et celui de Delitzsch, qui peuvent, jusqu'à un certain point, tenir lieu de tous les autres[2]. Hupfeld se fait remarquer par la lucidité de l'exposition et par l'étendue et l'exactitude de sa science lexicologique. A un savoir philologique non moins remarquable et à une érudition des plus variées, Delitzsch joint le sentiment poétique et le sentiment religieux, peut-être nécessaires l'un et l'autre à l'intelligence des Psaumes.

Dans la littérature anglaise, les livres sur les Psaumes abondent également. Puisque j'ai rappelé le livre de Herder, je dois aussi mentionner ici celui du D[r] Lowth, qui l'avait précédé[3], et, parmi les ouvrages les plus récents, ceux de

[1] Traduit en français par la baronne de Carlowitz. Paris, 1845.

[2] Hupfeld, *Der Psalter*, 1855-1862, 4 vol. in-8°. 2[e] édition, 1870. — Franz Delitzsch, *Commentar über den Psalter*. Leipzig, 1859-1860, 2 vol. in 8°. 3[e] édition, 1873-1874. Du même auteur, *Symbolæ ad psalmos illustrandos isagogicæ*. Ibid., 1846, in-8°.

[3] *De sacra poesi Hebræorum prælectiones*. Oxonii, 1753, in-4°. Traduit par Roger sous le titre de *Cours de poésie sacrée*. Paris, 1813, 2 vol. in-8°.

Murphy, Alexander, Woodsworth, Thomas et celui de Perowne qui passe pour le meilleur, mais dont je ne connais que l'édition abrégée qu'il en a donnée en 1874.

En français, et en ne partant aussi que du XVIII[e] siècle, nous devons nommer d'abord le commentaire sur les Psaumes de Dom Calmet (1724), dans le quatrième volume de sa grande Bible, ouvrage consciencieux et savant qui, du moins comme recueil de documents, est loin d'avoir perdu sa valeur. Le *Psautier des Capucins*, qui date du milieu du même siècle, est un essai original et un peu hasardé, qui atteste chez ses auteurs une étude de l'hébreu indépendante et approfondie[1]. Dans notre siècle, nous citerons, chez les protestants, le commentaire d'Armand de Mestral (Lausanne, 1861, 2 vol. in-8°); c'est, avec Clauss, le seul auteur moderne qui ait soutenu l'opinion de quelques anciens, d'après laquelle David serait l'auteur de tous les psaumes. Un autre livre de notre temps, anonyme ou quasi-anonyme et d'une certaine étendue, le *Livre des Psaumes expliqué par les usages des peuples anciens* (Paris, 1866, 4 vol. in-8°) ne présente pas l'intérêt que ferait attendre le titre.

Les traductions des Psaumes sont dans notre langue plus nombreuses que les commentaires. Pour ne parler que de celles qui sont faites d'après le texte original, nous nommerons au XVIII[e] siècle celle de Th. Crinsoz (Yverdon, 1729, in-4°) et celle de Laugeois (Paris 1762, 2 vol. in-12), et dans le nôtre celles de Vivien (1831), de Franck (1843), de Mallet de Chilly (1862), du grand-rabbin Mossé (1878), et surtout

[1] *Nouvelle version des Psaumes, faite sur le texte hébreu.* Paris, 1762, in-12, et *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques et spécialement des psaumes, relativement à la langue originale.* Paris 1754-1764, 16 vol. in-12. Les auteurs de ces ouvrages sont le P. Louis de Poix et autres capucins, élèves de l'abbé de Villefroi.

la belle traduction de M. Bruston, professeur à Montauban[1].

Des nombreuses révisions et traductions de la Bible entière, je ne nommerai que celles que j'ai eu l'occasion de citer : Olivétan, Ostervald, Perret-Gentil, Segond, Reuss, Lausanne, Darby. Elles sont assez connues de la plupart de mes lecteurs pour qu'il ne soit pas nécessaire de m'arrêter ici au caractère spécial de chacune d'elles. Je ferai remarquer seulement que la version d'Olivétan qui, pour les autres livres, a servi de base aux diverses révisions de la Bible protestante, n'a pas été conservée pour les Psaumes; on y a substitué, déjà dans l'édition de 1551, une traduction nouvelle de Louis Budé, fils de l'illustre Guillaume Budé[2].

En Italie, nous trouvons dans la traduction de la Bible du protestant Diodati, mise au nombre des *textes de langue* par l'académie de la Crusca, une traduction des Psaumes, en général aussi remarquable par sa fidélité que par son élégance. Nous avons eu à citer les notes dont X. Mattei a accompagné sa traduction en vers, publiée il y a plus d'un siècle ; on lui a reproché, à tort ou à raison, d'avoir efféminé les Psaumes en les versifiant dans le style de Métastase, mais les dissertations qu'il y a jointes sont écrites avec verve et souvent ne manquent pas d'intérêt. Nous avons à signaler, en Italie encore, plusieurs travaux sur le Psautier, datant de ces dernières années. Il vaut en particulier la peine de l'étudier dans la traduction des grands hébraïsants juifs Luzzatto et Mortara (1873), qui étonnent souvent par l'originalité de leurs interprétations. M David Castelli, également israélite, en a donné aussi une traduction complète dans son livre sur la Poésie hébraïque. Le célèbre Père Curci, après avoir commenté les Évangiles, a traduit les Psaumes et les

[1] *Les Psaumes traduits de l'hébreu d'après de nouvelles recherches sur le texte original.* Paris, 1865, in-12.

[2] Voyez E. Pétavel, *La Bible en France*, p. 171.

a annotés avec amour (1883). Notons enfin les *Cent psaumes* expliqués par un autre jésuite, le Père Patrizi (1875) et le commentaire commencé par M. A. Revel, professeur à Florence, à l'École vaudoise de théologie, commentaire qu'il n'a malheureusement pas conduit au-delà du premier livre du Psautier (1880).

Mais il est temps de terminer. Quand on fait de la bibliographie, on a beau se piquer d'être incomplet, on n'échappe pas à l'inconvénient d'être trop long.

BS1445 .S6B7
Les Psaumes des Maaloth : essai d'
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00051 5959